BCU - Lausanne

Digitized by Google

ed by Google

Digitized by Google

Briefe

über die

Kantiſche Philoſophie.

Von

Carl Leonhard Reinhold.

Zweyter Band.

Leipzig,
bey Georg Joachim Göſchen
1792.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Die nächste Absicht der in dem gegenwärtigen Bande gesammelten Briefe war nicht mehr meinen Freund zum Studium der Kantischen Philosophie einzuladen, sondern ihm dasselbe in Rücksicht auf denjenigen Theil dieser Philosophie, der das unmittelbarste Interesse für ihn hat, den er am besten verstanden zu haben glaubt, und der mir nichts desto weniger am meisten einer Erörterung für ihn zu bedürfen schien, zu erleichtern. Die Kritik der praktischen Vernunft hat in seinem Herzen einen eben so untrüglichen als

Digitized by Google

bereitwilligen Ausleger gefunden, der aber gleichwohl in so ferne mißverstanden werden kann, als man es bey den bloßen Aussprüchen desselben auch in solchen Fällen bewenden läßt, wo man die Gründe davon aufsuchen sollte. Der Gebrauch, den mein Freund von manchen Ausdrücken und Redensarten jenes wichtigen Werkes zu machen anfing, ließ mir kaum einen Zweifel übrig, daß bey seinen neuen Ueberzeugungen das sittliche Gefühl dem Geschäfte der philosophierenden Vernunft nicht selten zuvor geeilt haben müsse. Ich sah ihn Behauptungen, die nach der Absicht des Philosophen von Königsberg nichts als vorläufige Erläuterungen seyn sollten, als Erklärungen und Grundsätze anwenden, und sich dadurch in die Nothwendigkeit versetzen, dasselbe System, das ihn, im Ganzen genommen, über alle seine Erwartung befriediget hat, in manchen einzelnen Theilen widersprechend zu finden. Ueberzeugt, daß ich seinen hieraus entstandenen Bedenklichkeiten auf keine andere Weise abzuhelfen vermöchte, entschloß ich mich zu dem Versuch, ihm das ganze Fundament der neuen Moralphilosophie aus einem Gesichtspunkte zu zeigen,

Digitized by Google

der von dem Kantischen gänzlich verschieden wäre, und durch den er genöthiget würde, die Theile desselben, die seinem Blicke bisher zu nahe gelegen hatten, in einer größeren Entfernung, diejenigen aber, die er in dunkler Ferne kaum zu bemerken schien, in der Nähe ins Auge zu fassen.

Ich schlug dabey folgenden Weg ein.

Einige ziemlich weit verbreitete und tief eingewurzelte Vorurtheile gegen die Kantische Philosophie überhaupt, auf welche mich mein Freund aufmerksam gemacht hatte, wurden mir die Veranlassung, ihn für den Gang und die Methode meiner künftigen Betrachtungen im ersten Briefe vorzubereiten.

Die vorläufigen Kenntnisse, durch deren Entwickelung ich hierauf den neuen philosophischen Begriff von der Sittlichkeit zu beleuchten unternehme, zerfallen in Aeußere und Innere.

Die Einen gehen der ausführlichen Darstellung dieses Begriffes, und der durch

Digitized by Google

denselben bestimmten Principien der Moral und des Naturrechts, welche den Inhalt des sechsten Briefes ausmacht, im zweyten bis fünften vorher. Hier suche ich, durch die Erörterung des Widerstreites zwischen den bisherigen verschiedenen philosophischen Begriffen von Pflicht und Recht, und der Mißhelligkeit zwischen den Principien der moralischen und der bürgerlichen Gesetzgebung, wie auch den Wissenschaften des natürlichen und des positiven Rechts, das Bedürfniß eines bestimmteren Begriffes vom Sittengesetze sichtbar zu machen, und zu zeigen, daß durch den von Kant aufgestellten Begriff die Mißverständnisse gehoben werden, welche jene Uneinigkeit vorzüglich veranlasset und begünstiget haben.

Die **inneren** Prämissen dieses Begriffes, welche nach allem, was in den Kantischen Schriften zum Vortheile desselben geleistet ist, gleichwohl noch erst zu entdecken übrig waren (oder es noch immer sind), betreffen die eigenthümlichen Merkmale des Willens, in wie ferne die freye Handlung desselben sowohl von

der Wirksamkeit der bloßen Vernunft, als von dem unwillkührlichen Begehren verschieden ist. Zu Folge des analytischen Ganges, an welchen die philosophierende Vernunft bey der fortschreitenden Entwickelung der Grundvermögen des Gemüthes gebunden ist, konnten jene Merkmale nur erst nach dem vorläufig bestimmten Begriffe von dem eigenthümlichen Gesetze des Willens, welcher durch Kant zuerst aufgestellt worden ist, gefunden werden. Sie sind in der Kritik der praktischen Vernunft sowohl als in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zwar nicht unrichtig, aber völlig unentwickelt vorausgesetzt, und die Aufstellung ihrer bestimmten Begriffe ist durch diese Werke zwar erst möglich, aber eben so wenig leicht als entbehrlich gemacht worden. Der Mangel dieser Bestimmtheit hat sich in allen mir bis jetzt bekannt gewordenen Schriften angekündiget, in welchen die Kantische Theorie der Sittlichkeit entweder beurtheilt oder benutzt wird, und in denen die eigentliche und unbedingte Freyheit des Willens, die Kant bey jeder Gelegenheit behauptet, selbst von Freunden seiner Phi-

losophie, entweder als etwas nicht denkbares von der Hand gewiesen, oder ausdrücklich nur auf die sittlich guten Handlungen eingeschränkt, oder doch wenigstens durch Uebertragung auf die Selbstthätigkeit der Vernunft auf eine solche Weise gedacht wird, daß man sie nur durch Inkonsequenz auf die sittlich bösen ausdehnen kann. Daß mir mein langwieriges und mühsames Forschen nach dem Charakter der Freyheit des Willens nicht ganz mißlungen sey, läßt mich die Simplicität und Evidenz hoffen, die ich nach einer gänzlichen Veränderung meiner bisherigen hieher gehörigen Vorstellungsart, in meinen gegenwärtigen Begriffen sowohl von jener Freyheit, als von der besonderen Art der Nothwendigkeit, die der Pflicht — und der besonderen Art der Freyheit, die dem Recht in engster Bedeutung *) ei-

*) Worunter ich mir weder das Vermögen nach Gesetzen zu handeln, noch seine Pflicht zu thun, sondern nur die Willkühr, die durch das Gesetz des Willens zugesichert ist, denken kann.

genthümlich ist, anzutreffen glaube, und durch welche es mir allein möglich werden konnte, in den Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts (sechster Brief) die Präcision zu bringen, die einige Beurtheiler in demselben gefunden haben. Wahrheitliebende Selbstdenker allein können mich belehren: ob und in wie ferne ich mich in dieser Hoffnung getäuscht habe; und die Wichtigkeit des Gegenstandes macht es mir zur besondern Pflicht, sie um die Wohlthat dieser Belehrung zu bitten.

Vorzüglich möchte ich, so ferne es ohne Unbescheidenheit geschehen könnte, den Verfasser der merkwürdigen Recension der Kritik der praktischen Vernunft in der Allgem. Litt. Zeit. Nr. 188 a. b. 1788. dazu auffordern, dessen Einwendungen, wie er selbst andeuten zu wollen schien, mehr den Ausdruck als den Sinn der Hauptidee jenes Meisterwerkes betroffen haben, und mir bey meinen Untersuchungen über die Freyheit fruchtbare Winke geworden sind. Ich kann mir,

so wenig als Er, in der Wirksamkeit der Vernunft eigentliche Freyheit denken, und, so wenig als Er, die Vernunft in dem Sinne praktisch nennen, als ob sie den vollständigen, durch sich selbst bestimmenden Grund einer Handlung des Willens enthielte. Auch weiß ich, daß man Seine Einwürfe gegen die Freyheit, durch die Berufung auf den gemeinen und gesunden Verstand, oder auf die Thatsache des Bewußtseyns und die Unbegreiflichkeit derselben so lange vergeblich widerlegen werde, als man ihm nicht die Denkbarkeit der Freyheit an einem bestimmten Begriffe vom Willen dargethan haben wird.

Die Wiederholungen, die ich mir bey der ausführlichen, im achten Briefe enthaltenen Erörterung jenes Begriffes erlauben zu müssen glaubte, sind durch die mannigfaltigen Mißverständnisse, die ich von verschiedenen älteren und neueren angenommenen Vorstellungsarten zu besorgen hatte, veranlasset, und vielleicht auch gerechtfertiget.

Nach dieser Ausführlichkeit konnte ich mich im neunten und zehnten Briefe um so viel kürzer fassen, wo ich diesen Begriff gegen die bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten von der Seele, und die bisherigen Ueberzeugungsgründe vom Daseyn Gottes zu retten hatte.

Mit dem eilften Briefe, in welchem ich mich eben desselben Begriffes als eines **Schlüssels** zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie bedient habe, beschließen die Betrachtungen, welche sich mit der inneren Möglichkeit des künftigen Einverständnisses unter den Selbstdenkern über die Principien dieser Wissenschaft beschäftigen.

Durch den zwölften und letzten Brief sollte die äußere Möglichkeit dieses Einverständnisses erläutert werden.

Auch von diesem zweyten Bande ist ein großer Theil des Inhalts in verschiedenen einzelnen Aufsätzen durch den teutschen Merkur zur vorläufigen Be-

urtheilung ausgestellt, und theils nach den auf diesem Wege erhaltenen Erinnerungen, theils nach eigenen spätern Einsichten bald berichtiget, bald ergänzt, bald völlig umgearbeitet worden.

Jena, den 1sten Oktober 1792.

Inhalt.

1. Brief.

Ueber einige Vorurtheile gegen die Kantiſche Philoſophie. . . . Seite 3

2. Brief.

Von der bisherigen Uneinigkeit der philoſophierenden Vernunft mit ſich ſelbſt über die Quelle der Pflicht und des Rechtes. . 38

Inhalt.

3. Brief.

Von dem künftigen Einverständnisse der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechtes.

Seite 64

4. Brief.

Ueber die bisherige Mißhelligkeit zwischen der moralischen und politischen Gesetzgebung, und zwischen der natürlichen und der positiven Rechtswissenschaft. . . 98

5. Brief.

Ueber die künftige Einhelligkeit zwischen der moralischen und politischen Gesetzgebung, und zwischen der natürlichen und positiven Rechtswissenschaft. . . . 136

6. Brief.

Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts. . . . 174

Inhalt.

7. Brief.

Ueber den bisher verkannten Unterschied zwischen dem uneigennützigen und dem eigennützigen Triebe, und zwischen diesen beyden Trieben und dem Willen. . . Seite 220

8. Brief.

Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens. . . . 262

9. Brief.

Ueber die Unverträglichkeit aller bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele mit dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens. 308

10. Brief.

Ueber die Unverträglichkeit zwischen den bisherigen philosophischen Ueberzeugungsgründen vom Daseyn Gottes und den richtigen Begriffen von der Freyheit und dem Gesetze des Willens. . . . 351

Inhalt.

11. Brief.

Grundlinien zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie überhaupt, und insbesondere der stoischen und epikurischen. . Seite 381

12. Brief.

Ueber die äußere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Principien der Moralphilosophie. . 418

Briefe

über

die Kantiſche Philoſophie.

Zweyter Band.

Digitized by Google

Erſter Brief.

Ueber einige Vorurtheile gegen die Kantiſche Philoſophie.

Ihr langes Verzeichniß ungünſtiger Urtheile von berühmten Männern über die gegenwärtigen Beſchäftigungen der philoſophirenden Vernunft hat mich gar nicht befremdet. Haben Sie vergeſſen, lieber Freund, daß die Philoſophie überhaupt, ſie mochte auch was immer für einen Beynamen führen, unter den Prieſtern der Religion und der Gerechtigkeit nie viele Freunde gehabt hat? Fakta, und zwar lauter Fakta der äußern bald natürlichen, bald übernatürlichen Erfahrung, waren von jeher die einzige ächte Erkenntnißquelle, aus welcher die große und herrſchende Parthey der ſogenannten rechtgläubigen Gottes- und Rechtsgelehrten alle religiöſe Ueberzeugung und alles Recht abgeleitet wiſſen wollte. Aus dem nicht ſelten wohlgemeynten und immer wohlbezahlten Beſtreben dieſer Vormünder der übrigen Menſchheit, die handgreiflichen Grundfeſten, auf denen das zeitliche und ewige Wohl ihrer Zöglinge feſt ſteht, unverrückt zu erhalten, wird die Abneigung derſelben gegen die Neuerungen der Philoſophen um ſo begreiflicher, je weniger es ſich

läugnen läßt, daß die meisten positiven Glaubensartikel und Rechtstitel in demselben Augenblicke zu schwanken anfangen, als man, in Rücksicht auf die einen über die Möglichkeit, und in Rücksicht auf die andern über die Rechtmäßigkeit der sie begründenden Thatsachen, zu philosophieren beginnt. Hätte die Philosophie, wie man ihr so oft eingeschärft hat, nur über diese zwey Punkte den Finger auf den Mund gelegt, so möchte sie dann alles übrige unter und über dem Monde, die Vernunft selbst nicht ausgenommen, kritisiert haben, ohne daß unsre positiven Theologen und Juristen davon mehrere Kenntniß genommen hätten, als unsre Aerzte, Geschichtsforscher, Dichter u. s. w. (einige seltene Ausnahmen abgerechnet) von allen ihren Schicksalen, Entdeckungen, Vorschlägen u. s. w. wirklich noch immer zu nehmen pflegen. Allein da sie in den letzteren Zeiten mehr als jemals in die ihr fremden Gebiethe jener beyden Fakultäten einzudringen versucht hat; da es nunmehr am Tage liegt, daß dasjenige, was sie natürliche Theologie und Naturrecht nennt, keineswegs ein bloßer Versuch seyn soll, ebendasselbe, was in der positiven Theologie und Jurisprudenz auf sichtbare und hörbare, auch wohl fühlbare Thatsachen gegründet ist, zum Ueberflusse auch noch durch Vernunftbeweise zu unterstützen; da es weltkundig ist, daß die Resultate, welche von diesen beyden philosophischen Wissenschaften aufgestellt werden sollen, mit den symbolischen Büchern der drey privi-

legierten Religionen, mit den durch Herkommen und geſchriebene Geſetze geheiligten Formen des Rechtes, und mit den durch wirklichen, zum Theil uralten, Beſitz verbürgten Gerechtſamen geiſtlicher und weltlicher Obrigkeit nicht ohne große Einſchränkung beſtehen können: ſo hat es die Philoſophie wohl nur dem toleranten Genius unſers Zeitalters zu verdanken, daß man, anſtatt auf dem Wege Rechtens gegen ſie vorzuſchreiten, und ihr durch den obrigkeitlichen Arm Stillſchweigen auflegen zu laſſen, ſich bloß damit begnügt, ihr vor dem Publikum einen böſen Namen zu machen. Hiezu giebt der leidige Umſtand, daß die politiſche Revolution in Frankreich, die man ihr zuſchreibt, und die wiſſenſchaftliche, mit welcher ſie ſelbſt in Teutſchland heimgeſucht wird, in Einem Zeitpunkte zuſammen treffen, eine ganz neue in ihrer Art einzige Veranlaſſung. Die Feinde der Philoſophie ſahen ſich dadurch in Stand geſetzt, ſie zugleich von zwey ſehr empfindlichen Seiten anzugreifen, die Verderblichkeit ihres äußeren Einfluſſes und die Schwäche ihres inneren Zuſtandes durch zwey der ganzen Welt vor Augen liegende Beyſpiele zu beleuchten, und ſie für die fürchterlichen Neuerungen, die ſie in Frankreich auf den Gebiethen der Theologen und Juriſten angerichtet hat, durch die lächerlichen Neuerungen, die in Teutſchland auf ihrem eigenen Gebiethe vorgehen, hart genug büßen zu laſſen *).

*) „Wie viele ſolcher litterariſcher Seuchen,“ ſchreibt ein ungenannter, aber gewiß nicht namenloſer Schrift-

Es war zu vermuthen, daß man über den böſen Namen, der jene beyden Beſchuldigungen zuſammen genommen bezeichnen ſoll, nicht lange verlegen ſeyn würde; und der teutſche Gelehrte, dem Sie ſo wenig Dank wiſſen, daß er das gefährliche, aber Gottlob! noch nicht ſehr weit weder unter uns noch im Auslande verbreitete Vorurtheil: „daß die teutſche Nation die erſte des Erdbodens wäre," mit vieler Sachkenntniß widerlegt, hat für dieſen Namen mit dem glücklichſten Scharfſinne das Wort gefunden. Da die neuen Geſetzgeber Frankreichs ihre Staatsverfaſſung auf (leider ſchwankende) Principien des Naturrechts, die freylich in Rückſicht auf das alte phyſiſche Princip des Stärkern, metaphyſiſch heißen können, zu gründen verſuchten; und da die gegenwärtige Reformation der Philoſophie in Teutſchland von der Kantiſchen Prüfung der Metaphyſik ausging: ſo iſt der Ausdruck metaphy-

ſteller im Neuen Teutſchen Muſeum 10 St. 1790. S. 1029)" haben wir nicht in Teutſchland erlebt zwiſchen der Youngiſchen Nachtgedanken-Epidemie bis zu der jetzigen metaphyſiſchen Influenza!" S. 1023. „Man hat wohl kein Beyſpiel, daß ſich jemals ein metaphyſiſcher Schwindelgeiſt über eine Nation ſo ausbreitet, wie wir ihn jetzt in Teutſchland ſehen: und dieſes rechne ich Teutſchland nicht für einen Vorzug an." Unter andern Fehlern unſrer Nation, die der Verfaſſer in ſeine reichhaltige Sammlung aufzunehmen vergeſſen hat, gehört auch wohl, daß bey keiner andern Nation das Vortrefliche, das ſie wirklich beſitzt, mehr verkannt wird.

ſiſche Influenza für beyde Erſcheinungen gleich paſſend, und muß nicht nur den theologiſchen und juriſtiſchen Feinden aller Philoſophie überhaupt, ſondern auch denjenigen Pflegern und Freunden der bisherigen, die aus ſehr begreiflichen Urſachen die gefährlichſten und unverſöhnlichſten Gegner der Neueſten ſind, gleich willkommen ſeyn.

Metaphyſiſche Influenza alſo ſoll das Uebel heißen, womit die Geſundheit des teutſchen Geiſtes gegenwärtig angegriffen iſt, und das, wenn es auch einſt, wie die Anfälle von Empfindeley, Geniedrang, Aufklärungsſucht u. ſ. w., durch die Hand der Zeit geheilt ſeyn dürfte, dennoch eine weit nachtheiligere Schwäche als alle bisherigen Seuchen des Geiſtes zurücklaſſen müßte. Da es eben dieſelben Symptomen ſind, welche in den Augen der Gegner der neuen Philoſophie eine neue Krankheit, in den Augen der Freunde aber die Kriſe und künftige Geneſung von einer alten ankündigen: ſo dürfte eine kurze Beleuchtung derſelben aus beyden ſo ganz entgegengeſetzten Geſichtspunkten für Sie, mein Lieber! der Sie bey jeder Streitſache gerne beyde Partheyen abhören, einiges Intereſſe haben.

Mit der Darſtellung der gegneriſchen Beſchwerden ſind Sie mir zum Theil in Ihrem letzten Brief ſelbſt zuvorgekommen. Ich will das Weſentliche davon ausheben, und im Zuſammenhang mit den übrigen Anklagen, die mir ſelbſt zu Ohren ge-

kommen sind, hier aufstellen. Sie mögen dann urtheilen, ob die Gründe meiner Gegenparthey unter meiner Feder schwächer geworden sind.

„Die philosophierende Vernunft, heißt es, zieht sich seit zehn Jahren immer mehr aus dem Gebiethe der Erfahrung zurück, worauf sie sich nach ihren langwierigen Verirrungen in den unfruchtbaren Regionen der Spekulation endlich zum Glück der Menschheit eingeschränkt, und wo sie bereits auf allen Feldern der gemeinnützigen Wissenschaften die reifsten Früchte erzielt hatte. Sie nimmt durch ihre neuesten Repräsentanten nicht nur diejenigen Resultate in Anspruch, welche sie über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit auf dem Wege der Beobachtung noch vor kurzem erhalten und aufgestellt hat: sondern sie spricht der Erfahrung geradezu alles Vermögen und Recht ab, über jene Angelegenheiten jemals bestimmte Aufschlüsse zu gewähren. Sie sucht für ihre neuesten Beschäftigungen Gegenstände hervor, die von allen wahren Bedürfnissen der Menschheit in einer ungeheuren Entfernung gelegen sind, und zerreißt jedes Band, wodurch diese Gegenstände mit den Dingen der wirklichen Welt sonst noch zusammen hingen. Man zergliedert mit der lächerlichsten Ernsthaftigkeit einen Raum und eine Zeit, die weder leer noch erfüllt, und Substanzen, die weder Geister noch Körper seyn sollen. Die Vertheidiger des gesunden Menschenverstandes unserer Zeitgenossen werden im-

mer tiefer in Streitigkeiten hineingezogen, bey denen ſie ihren eigenen einzubüßen Gefahr laufen; und während ſich die Freunde und Gegner der Kantiſchen Philoſophie weder einander gegenſeitig, noch unter ſich ſelbſt verſtehen; während aus jeder älteren Streitfrage eine Menge neuerer hervorgehen, die polemiſierenden Partheyen ſich mit jeder Buchhändlermeſſe vervielfältigen, und die Staubwolken, die den Kampfplatz verhüllen, für die wenigen Zuſchauer, die ihre Zeit daran wagen, immer undurchſichtiger werden: tönt aus dem verwirrten unverſtändlichen Lärmen eine einzelne Stimme hervor, welche das Ende aller metaphyſiſcher Zänkereyen, neuentdeckte allgemeingeltende Grundſätze, eine einzig mögliche Philoſophie, und ein Einverſtändniß im hohen Rathe der künftigen Selbſtdenker ankündigt, wodurch ſelbſt die Glaubenseinheit der unfehlbaren und alleinſeligmachenden Kirche beſchämt werden ſollte. Noch vor zehen Jahren würde man dergleichen Armſeligkeiten entweder mit verachtendem Stillſchweigen angeſehen; — aufs höchſte würde einer oder der andere unter den großen Lieblingsſchriftſtellern der Nation im Namen aller übrigen durch lächelnden Spott oder mitleidiges Achſelzucken ſein Zeitalter gegen den anſteckenden Unſinn verwahrt haben. Aber heut zu Tage ſteigen ſogar manche der berühmteſten Weltweiſen unſers Vaterlandes in Perſon auf den Kampfplatz hinab, miſchen ſich unter die unberühmten und namenloſen Kämpfer, und erheben durch ihr Mitwirken den Wortſtreit

einiger Grübler zur Angelegenheit der teutſchen Philoſophie. Indem ſich ſolche Männer zur Auflöſung von Problemen verleiten laſſen, welche zur Ehre der philoſophierenden Vernunft nie hätten aufgeworfen werden ſollen, werden dieſe Probleme ſelbſt immer wichtiger, ziehen den Geiſt aufkeimender guter Köpfe von gemeinnützigen Gegenſtänden ab, und gewöhnen den angehenden Selbſtdenker an Beſchäftigungen, durch welche die Quelle der Empfindung ausgetrocknet, die Fittige der Phantaſie gelähmt, der Witz abgeſtumpft, der Scharfſinn zur Spitzfindigkeit abgeſchliffen, die Sprache ihres Bilderſchatzes beraubt, mit leeren Worten bereichert, um alle Kraft, Anmuth und Geſchmeidigkeit, die ſie unter den Händen unſrer ſchönen Geiſter und feinen Weltleute erhalten hatte, gebracht, und in den Zuſtand der ſcholaſtiſchen Barbarey, in welchem ſich noch keine lebendige Sprache befunden hat, verſetzt wird. — Und worin beſtünde nun der Gewinn, der uns für dieſe Einbuße entſchädigen ſollte? Geſetzt auch, es gelänge den ſtreitenden Partheyen, was ihnen bis jetzt noch nie gelungen iſt, und wozu nie weniger Anſchein als eben gegenwärtig vorhanden war, über die ſtreitigen Data zu ihren Streitfragen einig zu werden; was würde ſelbſt durch ausgemachte metaphyſiſche Wahrheiten gewonnen ſeyn? Der größere, arbeitſamere, nützlichere Theil der Nation wird durch ſeine Berufspflichten, der kleinere, der im Schooße des Ueberfluſſes dem Vergnügen lebt, durch ſeinen Abſcheu vor aller Anſtren-

gung, — beyde werden durch den ihnen gemeinſchaftlichen Mangel an Vorkenntniſſen von der Theilnehmung an den künſtlichen Ueberzeugungen der Metaphyſik ausgeſchloſſen, die eben ſo ſchwer zu erringen ſind, als ſie, wie ihre Vertheidiger prahlen, zum Wohl der Menſchheit unentbehrlich ſeyn ſollen. Nur ſelten wagt es der Metaphyſiker, die Kluft, durch die ſeine intellektuierte Welt von der wirklichen getrennt wird, zu überſpringen. Deſto ſchlimmer für ſeine Wiſſenſchaft, wenn er den Salto mortale gewagt hat. Denn nun erſcheint dieſe erſt in ihrer völligen Unbrauchbarkeit, die jedermann, ihn allein ausgenommen, in die Augen ſpringt. In dem Augenblicke, wo er die Geſetze ſeiner Vernunftweſen den Angelegenheiten der Menſchen anzupaſſen verſucht, zeigt ſich der Widerſpruch zwiſchen den Möglichkeiten, die er aus ſeinen Abſtraktionen geſchloſſen hat, und der Nothwendigkeit, die eine Folge des Wirklichen iſt, im hellſten Lichte. Ein Glück, wenn er die Staaten bloß auf dem Papiere reformiert. Denn in dieſem Falle iſt er nur lächerlich. Er wird abſcheulich, wenn er in die Triebfedern der politiſchen Maſchine eingreift, die er in dem Augenblicke zertrümmert, als er ſeine verbeſſernde Hand anlegt. Ein aſiatiſcher Despot, der ſeine Willkühr zum oberſten Geſetze und die Befriedigung ſeines blinden, aber doch natürlichen Inſtinktes zum letzten Zweck ſeiner Regierung macht, kann in den Eingeweiden des Staats nicht unmenſchlicher wüthen, als der durch Metaphyſik reformierende

Weltbürger; indem er die Aussprüche der angeblich reinen Vernunft durchzusetzen im Begriffe ist. Nichts ist ihm heilig außer dem Systeme seiner ewigen Wahrheiten, mit denen alles Zeitliche im geraden Widerspruche steht, und denen er eben darum alles aufopfern muß, das Eigenthum der Bürger den Ansprüchen der Intelligenzen, das Glück und Leben der wirklichen Menschen dem Abstraktum der Menschheit, das Heil der existierenden Staaten dem Wohl einer außer seiner Phantasie unmöglichen Weltbürgerrepublik. Wer denkt hier nicht sogleich an Frankreich, und zittert nicht vor dem endlichen Schicksale einer Nation, die durch unphilosophische Rechtsgelehrte, Staatsmänner und Fürsten zum Rang der ersten Nation in Europa erhoben, und durch Philosophie gegenwärtig an den Rand des Untergangs gebracht worden ist!"

Ich zweifle, ob ein Sachwalter, der die Klagen der Gegner der neuesten Philosophie vor dem Richterstuhl des Publikums vorzutragen bestellt würde, irgend eine Beschuldigung aufbringen könnte, die nicht als ein Grund oder eine Folge der hier aufgeführten anzusehen, und daher wenigstens in so ferne in denselben enthalten wäre. Da die Parthey, welche ich bisher sprechen ließ, bey weitem die größere ist, und da die Klagpunkte, die ich hier zusammengestellt habe, so vielfältig wiederholt und so allgemein bekannt sind: so werden Sie mir es wohl nicht zur Partheylichkeit anrechnen, wenn ich bey der

Darſtellung der theils noch niemals zur Sprache gekommenen, theils noch wenig bekannten Gründe, welche die Freunde der neueſten Philoſophie ihren Gegnern etwa entgegen zu ſtellen hätten, etwas weitläuftiger werden ſollte.

Vor Allem dürften wohl dieſe Freunde gegen den Namen metaphyſiſche Influenza aus dem Grunde proteſtieren: weil ihre Philoſophie, geſetzt auch, daß ſie eine Krankheit heißen müßte, noch lange nicht ſo weit um ſich gegriffen hat, daß ſie mit irgend einigem Schein des Rechts unter die epidemiſchen gezählt werden könnte. Die Zahl der Schriften, welche durch die neueſte Philoſophie veranlaßt worden, und ſeit zehen Jahren erſchienen ſind, iſt kaum ſo beträchtlich, als die Menge der Broſchüren, die bald nach dem Regierungsantritt Kaiſer Joſephs des Zweyten binnen einer Jahresfriſt in der Stadt Wien über die Stubenmädchen herausgekommen iſt. Man durchgehe die Klaſſifikationen der Meßkatalogen, welche in der allgemeinen Litteraturzeitung ſeit mehreren Jahren aufgeſtellt ſind; und man wird finden, daß die Rubrik der philoſophiſchen Schriften überhaupt, nicht nur mit den übrigen zuſammengehalten, wie ſonſt immer, eine der unbeträchtlichſten geblieben iſt, ſondern auch mit ſich ſelbſt verglichen, kaum merklich zugenommen habe. In der einen Hälfte dieſer wenigen Schriften iſt auf die Kantiſche Philoſophie gar keine Rückſicht genommen: und bey der andern Hälfte werden

wohl zehen Gegner auf Einen Freund dieser Philosophie gezählt werden müssen. Unter ihren Vertheidigern befindet sich meines Wissens kein Einziger, der als Philosoph von Profession einen berühmten Namen errungen hatte, bevor er die Kantische Parthey ergriff: desto mehrere hingegen, die weder das Talent noch die Kunst eines philosophischen Schriftstellers mit sich brachten; desto mehrere, welche die Neuheit ihrer Bekanntschaft mit dem Geiste ihres Lehrers durch die Aengstlichkeit und den Zwang äußerten, womit sie sich an den Buchstaben seiner Formeln festhielten, und deren Namen man eben so wenig kennen würde, als den dunkeln Inhalt ihrer Versuche, wenn nicht ein Vertheidiger der Kantischen Philosophie bisher noch immer eine Seltenheit gewesen wäre. Auf der andern Seite besteht der größere Theil der Vielen, welche entweder den gesunden Menschenverstand, oder irgend ein bisheriges philosophisches System gegen Kant und seine Schule in Schutz genommen haben, aus berühmten Schriftstellern, deren Namen nicht nur zur Empfehlung ihrer Streitschriften, sondern auch bey einem nicht unbeträchtlichen Theile des Publikums zur Widerlegung ihrer Gegner zureicht. Wie leicht muß es diesen nicht werden, im Angesichte einer Menge, von der sie unter ihre Lieblingsschriftsteller gezählt werden, ein neues und unbekanntes System vor dem Richterstuhle ihres alten und angenommenen seine Sache verlieren zu lassen, und ein weitläuftiges, nur durch große Anstrengung

des Geiſtes verſtändliches Werk, das ſo mancher nicht weiter als durch ihre Anklagen kennen zu lernen Luſt hat, durch kurze, in einer gefälligen Sprache geſchriebene, mit Witz und Laune gewürzte Abhandlungen zu widerlegen! Wenn alſo die Kantiſche Philoſophie ein wirkliches Uebel iſt, ſo iſt daſſelbe in Rückſicht auf ſeine Ausbreitung ſo ganz unbedeutend, daß man die vielen und ernſthaften Anſtalten, die von ſo vielen berühmten Männern dagegen gemacht werden, nothwendig für einen Zeitverluſt anſehen müßte: wenn nicht durch eben dieſe Anſtalten der wohlthätige Einfluß und die Gründlichkeit der bisherigen Syſteme in ein helleres Licht geſetzt, und dem geſunden Menſchenverſtande ein neuer Triumpf bereitet würde.

Der allerdings ſehr bedenklichen Klage, „daß durch die neueſte Philoſophie die Erfahrung herabgewürdiget werde,“ könnte man entgegen ſetzen: daß dieſelbe nur von der Einen Hälfte der Gegner geführt wird, während die Andere eben dieſelbe Philoſophie beſchuldiget, daß ſie der Erfahrung zu viel einräume, indem ſie das menſchliche Erkenntnißvermögen auf das Gebieth der Erfahrung eingeſchränkt wiſſen wolle. Allein ihre Freunde behaupten, daß die Kantiſche Lehre von der Erfahrung von beyden Hälften mißverſtanden werde, indem man ſie nach dem vieldeutigen und ſchwankenden Sinne, den man mit dem Worte Erfahrung zu verbinden gewohnt wäre, beurtheile. Die Er-

fahrung wäre nach allen Vorstellungsarten der bisherigen Sekten völlig verkannt; von den Spiritualisten zu tief herabgesetzt, von den Materialisten zu hoch erhoben, von den Skeptikern zu enge eingeschränkt, von den Mystikern zu weit ausgedehnt worden; und es bedürfe einer nur mäßigen Aufmerksamkeit auf das, was vor Kant von den Philosophen überhaupt, und noch jetzt von seinen Gegnern der Erfahrung zugleich zugemuthet und abgesprochen wird, um sich zu überzeugen, daß es wirklich an einer bestimmten und von allen Selbstdenkern anerkannten Bedeutung dieses so wichtigen und so oft gebrauchten und gemißbrauchten Wortes fehle.

Daß der Begriff von Erfahrung in dem Grade von Bestimmtheit, den er voraussetzt, um in der Philosophie mit Erfolg gebraucht werden zu können, schwer zu erringen seyn müsse, ließe sich schon allein daraus schließen, daß er von so vielen Philosophen vom ersten Range, die sich denselben durch so sehr entgegengesetzte Merkmale dachten und denken, verfehlt worden ist. Da er nicht ohne Vorsicht und Einschränkung aus dem gemeinen Sprachgebrauch geschöpft, und da er in seiner durchgängigen Bestimmtheit nur durch eine vollendete Zergliederung aller seiner Merkmale erhalten werden kann: so muß er freylich Untersuchungen herbeyführen, die mit Staats- und Landwirthschaft, Statistik, Taktik, Pädagogik, und wie die übrigen Fächer heißen, die

man

aus dem Ei hervorkommen, und sich in einen, in seiner natürlichen Verfassung stehen, und vollkommenen Menschen verwandeln, so müssen sie dasselbige Gebäude, als Behältnisse und Werkzeuge haben, in welchem sie sich verwandeln können. Dieses Gebäude ist nun nichts anders, als der Leib, welchen sie in dem Ei bekommen haben. Derowegen, da sie sich von Ewigkeit in Gott befunden, und in ihm gelebet haben, so haben sie auch in Ewigkeit einen Leib gehabt, in welchem sie sich in Gott bewegen können. Da nun von Ewigkeit die Menschen in Gott gewesen, so haben sie auch von Ewigkeit, und zu Ewigkeit einen Leib gehabt, und werden haben, und zwar diesen Leib, mit welchem sie in dem Ei bekleidet sind, und welcher auch, wenn sie aus dem Ei kommen, und sich in einen vollkommenen Menschen verwandeln, mit ihnen verwandelt wird, so daß sie ihn nicht ablegen, sondern ihn in einer andern Gestalt, und Form, mit sich nehmen. Dieser Leib ist nun nichts anders, als ein Gebäude, und Werkzeug, welches sie in Gott haben, und in welchem sie sich in Gott bewegen können. Derowegen, da sie sich von Ewigkeit in Gott befunden, und in ihm gelebet haben, so haben sie auch von

Zeit und Substanz zieht, seine Richtigkeit hat; so ist durch dieselben zwar nichts für die Meynungen von was immer für einer der bisherigen philosophischen Sekten, aber desto mehr für die künftige strengwissenschaftliche Philosophie, die in ihrem Gebiethe keine Meynung duldet, gewonnen. Die philosophierende Vernunft besitzt durch jene Resultate die genaueste Gränzbestimmung für das eigentliche Gebieth der Erfahrung; und der Raum und die Zeit sind dann die lange gesuchten und verkannten Gränzen — die Substanzen, die den Raum erfüllen (oder die Körper), sind die einzig möglichen Gegenstände der äußern, und die Veränderungen in uns (oder Vorstellungen) die einzigen Gegenstände der innern Erfahrung. Die philosophierende Vernunft wird auf eben demselben Wege mit sich selbst darüber einig, daß diese Gränzen der Erfahrung nur die in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens bestimmten Schranken der bloßen Erkennbarkeit und Begreiflichkeit, keineswegs aber der Denkbarkeit der Dinge überhaupt seyn können; daß gewisse, durch Vernunft allein Vorstellbare und der Sinnlichkeit unzugängliche Gegenstände, bey aller ihrer Unbegreiflichkeit für den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand, gleichwohl durch reine und die Sinnlichkeit beschränkende Vernunft als wirklich gedacht werden müssen; und daß, wenn gleich durch die Gesetze unsres Erkenntnißvermögens jede Erfahrung und alles Begreifen von unkör-

perlichen Subſtanzen unmöglich gemacht wird, nichts deſto weniger durch das in der Vernunft gegründete Geſetz des Willens eine völlig befriedigende Ueberzeugung von der Realität ſolcher Subſtanzen möglich ſey. Eine Philoſophie, die damit umgeht, mag freylich bey der gegenwärtigen Stufe der Kultur auch manchen berühmten Philoſophen von Profeſſion unverſtändlich ſeyn. Aber der Vorwurf müßiger Spekulation kann ſie nur in den Augen derjenigen treffen, die mit dem Pöbel nur dort Realität zu ſehen gewohnt ſind, wo ſich etwas mit den Händen greifen läßt.

Der Widerſpruch zwiſchen den eingewurzelten unbeſtimmten und den aufkeimenden beſtimmteren Vorſtellungsarten mußte nothwendig zwiſchen den vielen Anhängern der einen, und den wenigen der andern den Streit veranlaſſen, der immer bey den allmählichen Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes eben ſo unvermeidlich als zur Beförderung derſelben unentbehrlich war. Eine Menge angenommener und weit ausgebreiteter Lehrſätze, gezogen aus Principien, die nur darum für ausgemacht galten, weil ihre Unrichtigkeit durch die Verworrenheit unentwickelter Grundbegriffe verborgen blieb, wurden durch die neueſte Philoſophie theils ſchlechterdings, theils in ihrem bisherigen Sinne in Anſpruch genommen. Je öfter nun dieſe Lehrſätze von berühmten und unberühmten Philoſophen von Profeſſion mündlich und ſchriftlich vorgetragen, bewieſen

und erörtert sind; je mehr sie in ihren Gründen und Folgen mit allen übrigen Begriffen jener Männer zusammenhängen: desto ungereimter muß das behauptete Gegentheil derselben erscheinen, dessen Beweis immer nur einen ganz neuen Begriff voraussetzt, der mit ihren ältern Ueberzeugungen nur durch eine durchgängige Berichtigung derselben vereiniget werden könnte. Das Licht der Evidenz, das aus den neubestimmten Grundbegriffen hervorstrahlt, heißt dem Vertheidiger der alten Systeme ein bloßer Schein der Wahrheit, den er um so eifriger zu vernichten strebt, je größer und bedenklicher derselbe für ihn ist. Er rafft daher von allen Seiten jeden für ausgemacht gehaltenen, und seiner Meynung nach keines Beweises bedürftigen Satz, oder wie ers nennt, jede Grundwahrheit zusammen, die er nur in irgend eine Verbindung mit seinem Lehrsatze bringen zu können hofft; und da er das eigentliche Fundament seines Systemes gegen die neuen, demselben entgegengesetzten Grundbegriffe zu sichern genöthiget wurde, so erscheint dieses System in seinen und seiner Anhänger Augen mit einer Festigkeit, die sie ihm bisher selbst noch kaum zugetraut hätten. Es wird mit der größten möglichen Stärke vorgetragen.

Allein eben dadurch wird auch seine größte wirkliche Schwäche vor unbefangenen Zuschauern enthüllt. Der nachdrücklichste Versuch ein philosophisches Lehrgebäude zu retten, nachdem einmal die Verworrenheit der Principien, die sei-

nem Fundamente Haltung gab, hinweggeräumt iſt, iſt der letzte Stoß, durch den daſſelbe zuſammen ſtürzt.

Auf durchgängig beſtimmte Grundbegriffe läßt ſich nur ein einziges Syſtem bauen; und es iſt nur eine einzige Philoſophie möglich, die in ihren Grundſätzen der richtige Ausdruck der urſprünglichen Einrichtung unſres Erkenntniß- und Begehrungsvermögens, oder der nothwendigen und allgemeinen Geſetze iſt, an welche der menſchliche Geiſt durch ſeine Natur gebunden iſt. Jeder unbeſtimmte und folglich vieldeutige Grundbegriff erzeugt ſo vielerley Syſteme, als ſein Ausdruck in der Sprache Auslegungen zuläßt. Daher Materialismus und Spiritualismus, Skeptizismus und Supernaturalismus, worauf ſich alle wirklichen und möglichen Syſteme der bisherigen Philoſophie zurückführen laſſen. Da ſich durch die völlig erſchöpfende Zergliederung eines Grundbegriffes auch die vollſtändige Anzahl der Merkmahle angeben läßt, die den Inhalt deſſelben ausmachen: ſo läßt ſich auch die Anzahl der durch ſeine Unbeſtimmtheit möglichen Mißverſtändniſſe, und der durch dieſelben möglichen verſchiedenen Syſteme und Sekten erſchöpfen. Der kritiſche Philoſoph weiß daher, daß ihm kein philoſophiſches Lehrgebäude entgegengeſetzt werden könne, das nicht in ſeiner weſentlichen Form ſchon vorhanden wäre, und daß alle künftig etwa aufzuſtellende neuen Lehrbegriffe, den Einzigen, der ſich durch die Kritik der reinen Vernunft ergiebt, aus-

genommen, nichts als Modifikationen der schon aufgestellten seyn können. Er weiß, daß die Anhänger aller bisherigen und künftigen Sekten um so gewisser gegen seine Grundsätze zu Felde ziehen werden, je heftiger ihre Lehrgebäude durch dieselben erschüttert werden, und je weniger irgend eines derselben von dieser Erschütterung ausgenommen seyn kann. Er weiß aber auch, daß er zu seiner Vertheidigung nichts weiter nöthig habe, als seine bestimmten Grundbegriffe durch die Entwickelung ihrer Gründe und Folgen zu beleuchten. Er enthält sich daher von jeder eigentlichen Fehde, und überläßt es seinen Gegnern, die unmöglich gegen ihn gemeine Sache machen können, da sie selbst in entgegengesetzte Partheyen getrennt sind, sich unter einander aufzureiben. Ruhig sieht er ihrem Bestreben zu, ihre verschiedenen Lehrbegriffe neu aufzustutzen. Denn in dem Verhältnisse als die Bestimmtheit zunimmt, die sie demselben zu geben versuchen, kömmt auch das Eigenthümliche eines jeden, wodurch sie unter einander im geraden Widerspruche stehen, und wodurch sie durchaus nicht neben einander bestehen können, sichtbarer zum Vorscheine. Ein äußerst merkwürdiges Beyspiel dieser Art sind die Angriffe der Anhänger der Leibnitzischen und der Lockischen Philosophie auf die Kantische. Das unstreitig Wahre, das beyde Partheyen gegen den Criticismus vorbringen, trifft keineswegs denselben, sondern den Rationalismus der Einen und den Empirismus der Andern; und

indem beyde nicht Kanten, ſondern nur ſich ſelbſt unter einander widerlegen, arbeiten ſie gegen ihre Abſicht zum Vortheil eines Syſtemes, das zwiſchen den ihrigen genau das Mittel hält.

Daß ſich bey dieſem Streite Kantianer und Antikantianer einfinden, die nur um deſto eifriger für die Formeln ihrer Lehrer fechten, je weniger ſie den Sinn derſelben verſtehen, und welche, während die Selbſtdenker mit der Befeſtigung ihrer verſchiedenen Lehrgebäude beſchäftiget ſind, die von denſelben herbeygeſchafften Baumaterialien als Waffen anſehen, die ſie einander entgegen ſchleudern — iſt freylich nicht zu läugnen. Allein, wenn auch die Entſcheidung der Fehde durch dieſe Kämpfer um keinen Schritt näher herbeygeführt wird, ſo wird ſie doch eben ſo wenig durch dieſelben weiter zurückgeſetzt. Schriftſteller dieſer Art finden gewöhnlich auch nur Leſer ihres Gleichen, und da ihre verunglückten Spekulationen, ſo wie ſie ſich mit denſelben der Gränze des Begreiflichen nähern, immer unverſtändlicher und ungenießbarer werden; ſo ſind ſie, nachdem einige gelehrte Zeitungen ihr Daſeyn angekündiget haben, ſelbſt von ihrem eigenen Publikum vergeſſen. Es iſt durch das Weſen der Philoſophie ſelbſt genug dafür geſorgt, daß ein mittelmäßiger Kopf auf ihrem Gebiethe eben ſo wenig beträchtlichen Schaden als Nutzen ſtiften kann.

Das vorzüglichste und wichtigste Thema aller Philosophie überhaupt, läßt sich auf die Festsetzung der letzten und in dieser Eigenschaft allein zureichenden Gründe unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und unsrer Hoffnung für das zukünftige Leben zurückführen. Eine der merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten der Kantischen Philosophie besteht darin, daß sich die Auflösung jenes großen Problems aus den ohne Rücksicht auf dieselbe aus dem Gemüthe geschöpften Principien von selbst ergiebt, und daß das Problem selbst nicht etwa bloß der Zweck ist, dem die Untersuchungen der Kritik untergeordnet sind. Da sich dasselbe nur als ein solcher Zweck denken läßt, von dem man ohne die völlig bestimmten Begriffe von jenen Pflichten und Rechten u. s. w. die erst durch die Auflösung erhalten werden sollen, keinen völlig bestimmten Begriff haben kann; so ist es begreiflich genug, daß man in jeder bisherigen Philosophie, die etwa von diesem Zwecke ausging, immer schon als ausgemacht voraussetzte, was man durch die nachfolgenden Spekulationen herausbrachte. Die Kantische zeichnet sich von allen denen, die sich mit dem erwähnten Probleme beschäftiget haben, auch dadurch aus, daß jene Auflösung eine bloße natürliche und nothwendige Folge ihrer Untersuchung über die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes ist, und daß sie die Data des ganzen Problemes nicht außer dem bloßen, allen Menschen gemeinschaftlichen, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen aufgesucht wissen

will. Während der Spiritualiſt dieſe Data in ſeiner Ideenwelt an dem Weſen der angeblich einfachen Subſtanzen der Materialiſt in der Sinnenwelt an dem Weſen der angeblich ausgedehnten Subſtanzen entdeckt zu haben glaubt, der Supernaturaliſt dieſelben außer dem Gebiethe der Vernunft aus dem Reiche der Gnade herholt, der Skeptiker aber für etwas erklärt, das dem menſchlichen Geiſte auf keine Weiſe gegeben ſeyn kann: — hält ſich der kritiſche Philoſoph an die bloße Zergliederung der nothwendigen und allgemeinen Geſetze der vorſtellenden Kraft, die er durch Reflexion über die zur innern Erfahrung gehörigen Thatſachen des Bewußtſeyns kennt, und die er auch aus jenen Thatſachen ohne ſonderliche Mühe und ohne Gefahr mißverſtanden zu werden entwickeln würde, wenn ihm nicht die ſchwankenden Begriffe, halbwahren Grundſätze und vieldeutigen Formeln, die ſeine Leſer durch ihre bisherigen philoſophiſchen Ueberzeugungen mit ſich bringen, und von denen er ihre Köpfe freylich nicht plötzlich wie mit dem Schlag einer Zauberruthe zu reinigen vermag, Hinderniſſe in den Weg legten, die wohl nur bey den Wenigſten, und auch bey dieſen nur ſehr langſam, und nie völlig, als bis durch die gänzliche Ueberſicht des neuen Syſtems, gehoben werden können.

Da der Streit, der durch die Kantiſche Philoſophie veranlaßt wird, nicht mehr auf den unfruchtbaren Feldern der Metaphyſik über das Weſen der

Dinge an sich, die selbst von ihren angeblichen Kennern so oft für unbegreiflich erklärt worden sind, noch auf dem heiligen Gebiethe der Hyperphysik, über den Sinn von Sätzen geführt wird, die nach der Aussage ihrer eigenen Vertheidiger nichts als Geheimnisse ausdrücken und für die Vernunft keinen Sinn haben dürfen; da mit jeder genauern Entwickelung der in der Natur unsers Gemüthes bestimmten Grundbegriffe ein neues Mißverständniß entdeckt und weggeräumt wird: so wird es aufmerksamen und unbefangenen Zuschauern des Streites nach und nach immer begreiflicher und wahrscheinlicher, daß es ein letztes Mißverständniß gebe, das dem Streite, sowohl der bisherigen Systeme unter einander, als auch derselben aller mit dem Kantischen zum Grunde liege, und mit welchem der ganze Streit sich einmal endigen müsse. Auch schon die entfernteste Ahndung eines solchen Mißverständnisses muß den Selbstdenker, dem es mehr um Wahrheit, als um sein bisheriges System zu thun ist, geneigt machen, der Stimme, und wenn es auch nur der Stimme eines einzelnen Mannes wäre, Gehör zu geben, die jeden Streit, der vor der Entdeckung und Anerkennung eines obersten gemeinschaftlichen Grundsatzes alles Philosophierens geführt wird, für endlos und folglich auch für zwecklos erklärt, und welche den Streitern zu bedenken giebt: ob sie je hoffen können, sich unter einander über abgeleitete Principien zu verstehen, ohne

ſich vorher über ein urſprüngliches und letztes vereiniget zu haben*).

In dem Verhältniſſe als die Streitpunkte einfacher werden, nähert ſich der Streit ſeiner endlichen Entſcheidung. Die Zahl der unbefangenen Köpfe, in deren Augen er bereits geſchlichtet iſt, nimmt immer mehr zu. Viele, die vorher durch das Dunkle und Verwickelte der Streitfragen auch vom bloßen Zuſchauen abgeſchreckt wurden, nehmen

*) Die Art, wie dieſer Zuruf von den Gegnern nicht nur, ſondern auch von den Freunden der Kantiſchen Philoſophie aufgenommen worden iſt, beweiſt, daß er noch oft wiederholt werden muß, wenn ſie ihn verſtehen ſollen. Die achtungswürdigen Männer, welche in der Allg. Litteraturzeitung den 1. B. meiner Beyträge, und meine Schrift über das Fundament des philoſophiſchen Wiſſens beurtheilt haben, finden meine Behauptung, daß von dem aus dem Bewußtſeyn geſchöpften urſprünglichen Begriff der Vorſtellung das Ende aller metaphyſiſchen Streitigkeiten und der Anfang einer wiſſenſchaftlichen und allgemeingeltenden Philoſophie abhänge, aus dem Grunde übertrieben, weil zu jenem Behufe mehrere urſprüngliche Thatſachen des Bewußtſeyns unentbehrlich wären, welches ich ſelbſt in den Schriften behauptet habe, die, Gott weiß wie? zu dieſer Erinnerung Gelegenheit gegeben haben. Freylich ſind die mehreren urſprünglichen Thatſachen des Bewußtſeyns und die ſich aus denſelben unmittelbar ergebenden Begriffe nicht in einem einzigen Erſten, aber wohl unter denſelben enthalten; und können alſo vor jenem einzig-Erſten nie durchgängig beſtimmt, und folglich in ſo ferne nur durch das einzige Erſte gegen Mißverſtändniß geſichert werden.

nun an der weitern Entwickelung thätigen Antheil. Unter diesen letztern darf man freylich nur wenige, oder vielleicht gar keinen, von den Philosophen von Profession erwarten, die sich bereits öffentlich gegen die neue Philosophie erklärt haben. Vergebens wird sich diese gegen geübte Denker vertheidigen, welche vielleicht schon mehrere Jahre hindurch gearbeitet haben, ihr ganzes Gedankensystem mit den neuen Vorstellungsarten in den schärfsten Widerspruch zu setzen. Aber auch vergebens werden diese Männer die einmal vereinfachten Streitpunkte durch ihre Mißdeutungen verwirren. Ihre Einwendungen geben vielmehr den wenigen, denen das Ende des Streites am Herzen liegt, die erwünschteste Gelegenheit, jene Vereinfachung weiter zu treiben, ihren Ausdrücken größere Bestimmtheit, ihren Behauptungen mehr Zusammenhang, ihren Grundsätzen passendere Formeln, ihrem Gedankengange auffallendere Simplicität, und ihrer Darstellung höhere Deutlichkeit zu geben.

In dem Verhältnisse, als sich die Untersuchung der neuesten Philosophie den letzten Principien, und folglich den allgemeinsten, höchsten und einfachsten Begriffen nähert, muß freylich der Ausdruck dieser Untersuchung immer eigenthümlicher, an Bildern ärmer, und überhaupt trockner werden. Die Darstellung der Fundamente der Elementarphilosophie läßt durchaus keinen andern Schmuck zu, als den ihr die größte mögliche Nüchternheit

der Spekulation, und die ſtrengſte Genauigkeit, Beſtimmtheit und Kürze zu geben vermag. Wirklich hat die bilderreiche und ſchimmernde Diktion, durch welche einige unſerer vorzüglichſten Schriftſteller ihren tiefſinnigen metaphyſiſchen Spekulationen Klarheit und Reitz zu geben verſuchten, die ſtrengen aber gerechten Forderungen der philoſophierenden Vernunft in dem Maße unbefriedigt gelaſſen, als ſie die Einbildungskraft der Leſer bezauberte. Der Glanz des Ausdrucks, durch den in dieſen Produkten der phantaſierenden Philoſophie oder philoſophierenden Phantaſie die Unbeſtimmtheit und der Mangel der Grundbegriffe verhüllt wird, fließt mit der Verworrenheit dieſer Begriffe in das ſo ſehr behagliche Helldunkel zuſammen, in welchem auch unſere beſten Köpfe, bey dem bisherigen Zuſtand der Philoſophie, die Vernunftgründe derjenigen Ueberzeugungen zu ſehen gewohnt waren, welche ſie eigentlich der Erziehung, dem Temperamente, ihrer äußern Lage, und allerley andern zufälligen Umſtänden ſchuldig waren, aber aus ſehr begreiflichen Urſachen lieber der Vernunft verdanken wollten. Es iſt überflüſſig die neuern Schriften hier mit Namen anzugeben, welche in dieſem Geſchmacke z. B. für und gegen die Offenbarung philoſophieren, und welche nicht nur alle Leſer von Geſchmack ſehr angenehm unterhalten, ſondern auch unter denſelben diejenigen unfehlbar überzeugen, für welche ihr Thema ſchon vorher ausgemachte Wahrheit war. Der Supernaturaliſt verſchlingt, preißt

und citiert die philosophische Rhapsodie, welche die natürliche Religion zum Vortheil der Uebernatürlichen bekämpfet, und der Naturalist triumphiert über jedes neue Denkmahl, das den Sieg der Vernunft über den blinden Glauben verherrlichet, und an welchem philosophischer Scharfsinn mit dichterischer Darstellungskunst in die Wette gearbeitet haben. Daß durch alle Versuche dieser Art, bey allem Werth, den ihnen das Gepräge des Geschmacks und Genies für immer zusichert, gleichwohl die Wissenschaft selbst und die philosophische Kultur des menschlichen Geistes nichts gewinne; daß sie die herrschenden Grundbegriffe in ihrer alten Unbestimmtheit lassen, und die Herrschaft derselben immer weiter ausbreiten; daß sie die Principien, auf deren Entwicklung bey dem alten Mißverständnisse der Partheyen alles ankömmt, dem Publikum immer mehr und mehr aus den Augen rücken — ist noch nicht das Schlimmste, was sich gegen dieselben einwenden läßt. Sie sind es, die auch in den vorzüglichsten Köpfen den Wahn erzeugt haben, daß die Popularität philosophischer Schriften der Maßstab ihrer Gründlichkeit sey; daß philosophische Grundsätze nicht aufwärts durch ihre höheren Gründe, sondern abwärts durch ihre Folgen, allein Evidenz erhalten müßten, und daß ein philosophischer Versuch nur in so ferne gemeinnützig seyn könne, als er seinen Lesern weniger Arbeit und mehr Unterhaltung verursacht. Durch sie ist nicht nur unter den Liebhabern der Philosophie, sondern auch unter den Phi-

loſophen von Profeſſion ſelbſt der Ekel und die Unfähigkeit in Abſicht auf alle mühſamen Zergliederungen genährt und aufs höchſte getrieben worden. Ihnen — und nicht den vielen geiſtloſen Schulphiloſophen, deren Recitationen ſich um ſo gewiſſer bald genug aus dem Gedächtniſſe ihrer Zuhörer verlieren, je mehr ſie der Lehrer ſelbſt nur ſeinem Gedächtniſſe verdankt — Ihnen, die als Selbſtdenker auf Selbſtdenker mit Nachdruck und Erfolg wirken, iſt die gegenwärtig ſo allgemein verbeitete Abneigung der philoſophiſchen Köpfe vor denjenigen Beſchäftigungen zuzuſchreiben, von denen ſich allein Reformation der Philoſophie erwarten läßt. Sie haben endlich das meiſte zu der merkwürdigen Unbeſtimmtheit des Begriffes der Philoſophie beygetragen, welche der Vieldeutigkeit der Worte Genie, Freyheit, Aufklärung u. d. m. nichts nachgiebt, und die den Grund enthält, warum man ſelbſt für manchen der berühmteſten Philoſophen etwas unverſtändliches ſagt, wenn man entweder den Mangel einer bisherigen, oder die Unentbehrlichkeit einer künftigen Elementarphiloſophie behauptet.

Wer das Lehrgebäude der neueſten Philoſophie, ohne den vollendeten Plan des Ganzen zu kennen, nur nach einigen der bisherigen Vorarbeiten, und zumal nur nach der Außenſeite, unter welcher ſich ihm das Fundament der Elementarphiloſophie zeigt, beurtheilen will, der hat freylich Stoff genug über die Trockenheit dieſer Philoſophie zu ſpotten.

Aber er gleicht auch einem — wie soll ich ihn nennen? — den vorübergehenden Zuschauer bey den so eben angefangenen Grundfesten zu einem künftigen Pallast, den das nackte Gemäuer empört, der die Wohnungen der höheren Stockwerke dort vermißt, wo noch vom untersten Geschosse keine Spur zu sehen ist, und über den Baumeister unwillig wird, daß er nicht mit dem Dache begonnen hat.

Der wissenschaftliche und der populäre Vortrag thun sich wechselseitig Abbruch, wenn sie vermengt, sie unterstützen sich, wenn sie genau abgesondert werden. Wenn wir einmal ein vollendetes und anerkanntes System der vollständig aufgezählten, entwickelten und in die passendsten Ausdrücke eingekleideten Principien der Philosophie besitzen werden: dann wird es dem philosophischen Schriftsteller eben so unmöglich werden, sich der Kunstworte und didaktischen Formeln außer den wissenschaftlichen Erörterungen zu bedienen, als die wissenschaftlichen Grundbegriffe durch Metaphern und Allegorien auszudrücken. Er wird eine wissenschaftliche Sprache mit den Philosophen von Profession, denen er die letzten Gründe seiner Behauptung, und eine populäre mit den Nichtphilosophen, denen er nur die nächsten Gründe anzugeben hat, zu sprechen wissen. Auch für ein gemischtes Publikum wird er in dem Verhältnisse populärer, allgemeinfaßlicher zu schreiben verstehen, je mehr ihn seine vollendete Kenntniß der allen Menschen

ſchen gemeinſchaftlichen, in der Natur des Vorſtellungsvermögens beſtimmten Geſetze der Vorſtellung, an welche alle ſeine Leſer gebunden ſind, in Stand ſetzen wird, bey den herrſchenden Meynungen und Ueberzeugungen des Publikums, an die er die Beweiſe ſeiner Behauptungen anknüpfen muß, das unſtreitig Wahre ans Licht zu ziehen, und das Streitige ſo lange in Schatten zu ſetzen, bis es ſich durch die Evidenz des Ausgemachten von ſelbſt verliert. Während unſre Popularphiloſophen ſogar in ihren wiſſenſchaftlichen Lehrbüchern allen Klaſſen von Leſern verſtändlich zu werden ſtreben, werden ſie in ihren für das gemiſchte Publikum beſtimmten Abhandlungen nur um ſo unverſtändlicher, je häufiger ſie denſelben metaphyſiſche Kunſtworte und Formeln einmengen, deren ſchwankenden und vieldeutigen Sinn ſie als gemein bekannt vorausſetzen, vielleicht weil er ihnen ſelbſt ſo wenig Zweifel und Kopfbrechen gekoſtet hat.

Daß der philoſophiſche Schriftſteller, der die Gränzbeſtimmung und die Bearbeitung der eigentlichen Wiſſenſchaft zum Geſchäfte ſeines Lebens macht, und folglich bey ſeinem lauten Denken nur die Philoſophen von Profeſſion vor Augen hat, in dem Verhältniſſe, als er mit der Grundfeſte des Gebäudes beſchäftiget war, weniger Muße hatte, an die Verzierungen deſſelben zu denken; daß er an Lebhaftigkeit der darſtellenden Phantaſie verlieren müſſe, was er an Feinheit des zergliedernden Scharfſinnes ge-

wann; daß ihm die Kunst des populären Vortrages in dem Grade fremder werde, als er in dem wissenschaftlichen Meister ist — ist eine eben so unvermeidliche als unläugbare Folge der natürlichen Schranken des menschlichen Geistes. Sie trifft aber auch nur den Bearbeiter der in ihrem Fundamente noch unvollendeten Wissenschaft, nicht den Darsteller gemeinnütziger Resultate der einmal feststehenden und geläuterten Wissenschaft selbst, der nicht des zehnten Theils von Zeit und Mühe bedarf, um zu verstehen, was der eine erfinden mußte, und um sich eigen zu machen, was ihm derselbe in die Hand gearbeitet hat; der folglich Muße genug hat, die schwere Kunst des populären Vortrages zu studieren, die dazu gehörigen Talente zu üben, und von den Rednern und Dichtern eben so viel für den schönen Körper, als von dem Philosophen von Profession für den Geist seines künftigen Werkes zu gewinnen.

Durch die in allen ihren theoretischen Principien mit sich selbst einige Vernunft wird die bildende Phantasie nur zum Vortheil des Zweckes eingeschränkt, für den sie bey der populären Darstellung philosophischer Resultate geschäftig ist. Jede ihrer Wirkungen wird in dem Verhältnisse nachdrücklicher, als die Richtung ihrer Kräfte bestimmter ist. Ihre Gleichnisse werden passender, ihre Bilder sprechender, ihre Gruppen harmonischer, der Ausdruck der Empfindungen einfacher und leben-

diger, das Spiel des Witzes treffender und der Einklang aller zuſammenwirkenden Fähigkeiten des Geiſtes auffallender: ſo wie die Arbeit des durch ein vollendetes Syſtem von Principien geleiteten Scharfſinnes gründlicher wird.

Es giebt vielleicht kein gewiſſeres Mittel, die Philoſophie um allen wohlthätigen Einfluß auf die Angelegenheiten des wirklichen Lebens zu bringen, als den noch vor kurzem ſo allgemein beliebten Verſuch unſrer ſogenannten Eklektiker, die wiſſenſchaftlichen Grundſätze der Philoſophie zu populariſieren. Während dieſe populariſierten Grundſätze durch ihre (nur vermittelſt einer ſtrengen Deduktion aus den letzten Principien vermeidliche) Unbeſtimmtheit alle ihre Anwendbarkeit einbüßen, gewinnen ſie durch ihre Verbreitung unter dem gemiſchten Publikum einen Einfluß, bey dem es immer nur auf ſehr zufällige äußere Umſtände ankömmt, ob die ſchlimmen Folgen des Falſchen, das in jenen Formeln mit dem Wahren gepaart iſt, die guten Folgen des letztern nur aufwiegen oder überwiegen ſollen. Seit den ſinnreichen metaphyſiſchen Träumereyen des Pater Malebranche beſitzt Frankreich keine andere Philoſophie als die ſogenannte populäre; und wenn Popularität das ächte Kennzeichen wahrer Philoſophie iſt, ſo dürfte die franzöſiſche nicht nur der teutſchen, ſondern ſelbſt der engliſchen den Rang abgelaufen haben. Durch die, in Rückſicht auf eigentlich wiſſenſchaftlichen Gehalt, in allen

ihren Formeln nur halbwahren Grundsätze eines Montesquieu, Rousseau, Voltaire u. a. sind die gleichfalls nur halbfalschen Maximen der Pfafferey und des Despotismus aus der Vorstellungsart desjenigen Theils der Nation verdrängt worden, der sich durch die Folgen dieser Maximen gedrückt fühlte, während ihm jene Grundsätze Erleichterung versprachen. Durch den unheilbaren Zustand der Administration, der sich nicht länger bemänteln ließ, und die vollendete Unerträglichkeit des Joches, das der größern Anzahl durch die kleinere aufgebürdet war, machte nun die größere Anzahl durch die Mehrheit ihrer Arme jene popularisierte Philosophie geltend, welche der ganzen Wiedergeburt des französischen Staates das Gepräge ihres schwankenden Sinnes so sichtbar aufgedrückt hat: wovon sich das Wahre in eben so vielen weisen und gerechten, als das Falsche in übereilten und ungerechten Maßregeln der neuen Gesetzgeber äußert, und wodurch es dem aufgeklärten Menschenfreunde bisher zweifelhaft geblieben ist: ob Frankreich einst seine politischen Uebel nur verändert oder in der That vermindert haben werde? Eine Frage, deren Entscheidung von zufälligen äußeren Umständen, z. B. dem Erfolg der Finanzoperationen, den Talenten und dem guten Willen der Minister und Demagogen, den Veränderungen in der politischen Lage des übrigen Europas abhängt.

So lange wir nicht ein vollendetes System der letzten Principien haben, die nichts als der be-

ſtimmteſte Ausdruck der urſprünglichen Geſetze der vorſtellenden Kraft ſind; ſo lange wir mit der Anwendung philoſophiſcher Grundſätze vor ihrer durchgängigen Entwicklung beſchäftiget ſind; ſo lange wir angewendete Philoſophie bearbeiten, ohne eine reine zu beſitzen: ſo lange wird auch ſowohl der Philoſoph von Profeſſion auf dem Gebiethe der Erfahrung, als der Geſchäftsmann auf dem Gebiethe der Philoſophie, eine gleich mißliche Rolle ſpielen. Der letztere wird manches Geſetz der Vernunft, von deſſen Gültigkeit die Würde der Menſchheit abhängt, bloß weil demſelben in der Erfahrung zuwider gehandelt wird, als eine grundloſe Spitzfindigkeit verwerfen. Der erſtere hingegen wird manche in der That grundloſe Spitzfindigkeit der Welt als ein Naturgeſetz aufdringen wollen. Die Unentbehrlichkeit der Erfahrung, und die Wichtigkeit des Beytrags, den ſie zur Anwendbarkeit philoſophiſcher Principien zu liefern hat, kann durch nichts zu einer höhern Evidenz gebracht werden, als durch die ſtreng wiſſenſchaftliche Form jener Principien, in welcher allein der eigentliche Sinn und die Gränzen ihrer eigenen Gültigkeit vollſtändig ſichtbar werden kann, und wodurch ſichs ergiebt, daß ihr Gebrauch nicht weniger von der Menge und Beſchaffenheit der Erfahrungen, als von dem wirklichen Beſitze der Principien ſelbſt, der nur in ihrem deutlichen Bewußtſeyn beſteht, abhängen müſſe.

Zweyter Brief.

Von der bisherigen Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechtes.

Nichts, l. Fr., kann der Kantischen Philosophie zur Rechtfertigung ihrer mühsamen Untersuchungen über die letzten Principien des menschlichen Wissens, Begehrens und Wollens so sehr willkommen seyn, als die seit kurzem so laut und so oft geäußerten, sich gegenseitig widersprechenden Urtheile unserer Schriftsteller über den Charakter und Ursprung der Pflicht und des Rechtes. Es hat sich insbesondere an den bisher bekannt gewordenen Meynungen über die französische Revolution, und vorzüglich an den Beurtheilungen der Principien, die der gegenwärtigen Constitution von Frankreich zum Grunde liegen sollen, ein Grad von Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit unsrer populären und wissenschaftlichen Begriffe von dem Naturrecht geoffenbart, der jedem unbefangenen Beobachter durch seine Größe eben so auffallend, als durch seine Folgen wichtig seyn muß. Ich spreche hier nicht etwa von den untersten Klassen unsers schriftstellerischen Publikums, deren Urtheile durch das Verhältniß der Zeitumstände zu ihrem Privatvortheil bestimmt wird; folglich nicht von dem Heere unsrer aristokratistischen und

monarchiſtiſchen Zeitungsſchreiber und Publiciſten, die den Begriff von der urſprünglichen Gleichheit unter den Menſchen eben ſo wenig ohne ein wirkliches Staatsverbrechen zu denken, als ohne Furcht für ihre Privilegien und Aemter auszuſprechen vermögen; — nicht von dem großen Haufen unſrer demokratiſtiſchen und weltbürgerlichen Apoſtel der Freyheit, deren Beruf das Zeitalter aufzuklären aus dem Magen kömmt, die, aus Verdruß über die ungleiche Vertheilung der Güter, die urſprüngliche Gleichheit predigen, und, da ſie den Grund, warum ihre Verdienſte verkannt und unbelohnt bleiben, nirgendwo als in den Fehlern der Staatsverfaſſungen antreffen, ſich im Stande der Natur ein goldenes Zeitalter erträumen. Ich ſpreche hier nur von Männern, deren Schriften durch den unverkennbaren Stempel der ſelbſtdenkenden Kraft ausgezeichnet ſind, und welche durch die Einhelligkeit, oder auch nur durch eine überwiegende Mehrheit der Stimmen unausbleiblich die Denkart der Nation beſtimmen würden, wenn unter den lehrreichen Reſultaten ihrer Unterſuchungen auch nur eine einzige Behauptung enthalten wäre, über deren Sinn Einhelligkeit oder auch nur Mehrheit der Stimmen Statt fände.

Von der einen Hälfte dieſer ehrwürdigen und verdienſtvollen Schriftſteller werden die franzöſiſchen Geſetzgeber geprieſen, und von der andern getadelt, daß ſie das Naturrecht als die Baſis ihrer neuen Regierungsform angenommen, und dieſem

Rechte, das als eine längst ausgemachte Sache von einer Parthey der Philosophen behauptet, und von der andern verworfen wird, durch die höchste Gewalt des Staates positive Sanktion ertheilt haben. Nichts ist den Freunden des Naturrechtes so klar, als daß die vernünftige Natur des Menschen bey der Errichtung und Verbesserung der bürgerlichen Verfassung in Anschlag gebracht werden müsse; daß durch diese Natur sowohl gewisse Ansprüche, die der Mensch als Bürger aufgeben darf, als auch gewisse Forderungen, die er als Mensch an den Staat machen soll, bestimmt würden; daß, ohne Voraussetzung gewisser unverlierbarer Ansprüche und unabweislicher Forderungen, sich weder die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze, noch die Heiligkeit der Verträge denken ließe; daß folglich ohne Voraussetzung des Naturrechts auch kein positives Recht Statt finden, und jeder noch so wohl eingerichtete Staat lediglich von der Willkühr seiner einzelnen Glieder, die sich seiner Stärke zu bemächtigen wüßten, und von den Launen des Zufalls, der ihnen dieselbe in die Hände spielte, abhängen würde. Aber eben so klar ist den Gegnern des Naturrechts die Nichtigkeit eines Rechtes, welches, wenn es vorhanden wäre, nur durch seine anerkannten und unstreitigen Gründe vorhanden seyn müßte, von dem aber noch bisher kein einziger Grund angegeben ist, über dessen Sinn auch nur seine eigenen Vertheidiger einverstanden wären.

Deſto mehr ſind ſeine Gegner darüber einig, daß das ſogenannte Recht des Stärkern das Einzige ſey, das die Menſchheit aus dem Zuſtande der Natur in den Schooß der bürgerlichen Geſellſchaft mit ſich gebracht habe; daß ſich die vernünftige Natur des Menſchen erſt in der Geſellſchaft, und zwar eben durch den Kampf zwiſchen der Liſt der Schwächern und der Gewalt der Stärkern gebildet habe und noch fortbilde; daß das wirkliche Gelten der poſitiven Geſetze bloß von der mit Klugheit gepaarten Stärke der Geſetzgeber und Regenten abhänge; daß die Vernunft, nach dem Zeugniſſe der Erfahrung, auch in den beſten Staatsverfaſſungen den Schwächern nur in ſo ferne zu ſchützen vermöge, als ſie von phyſiſcher Kraft unterſtützt werde; und daß ſie ſich daher zum Rang der Quelle allgemeiner und gleicher Rechte und Pflichten nur in der einzigen Rückſicht emporſchwingen könne, als ſie etwa durch die allmählichen Fortſchritte der Kultur die Dummheit zu überwältigen vermag, durch welche der größere Theil der Menſchheit bloß darum der ſchwächere iſt, weil er ſeine phyſiſchen Kräfte nicht zu gebrauchen weiß.

Nichts iſt leichter, als ſich im Allgemeinen zu überzeugen, daß die Wahrheit zwiſchen den Meynungen der Gegner und der Freunde des Naturrechtes das Mittel halten müſſe. Dieß iſt auch oft genug behauptet und eingeſehen worden, ohne daß darum die ſtreitenden Partheyen von ihren entgegengeſetzten Geſichtspunkten abgegangen wären,

und ſich jenem Mittelpunkte genähert hätten. Bey dem gänzlichen Mangel an allgemeingeltenden Principien iſt eine genaue Beſtimmung dieſes Punktes, welche den größern Theil ſelbſtdenkender Köpfe befriedigen könnte, ſchlechterdings unmöglich. Nach meiner Ueberzeugung iſt ſogar jede Vermittlung zwiſchen den bisherigen Vertheidigern und Gegnern des Naturrechtes, bey der nicht beyde Theile ihre bisherigen Grundbegriffe ganz aufgeben ſollten, nur auf Unkoſten desjenigen möglich, was nach meinem Begriffe eigentliches Naturrecht iſt. So dürften z. B. freylich die meiſten Gegner ihre Einwendungen zurücknehmen, wenn ihnen die Vertheidiger einräumten: daß ſie „unter Naturrecht nichts weiter „verſtanden wiſſen wollten, als die urſprünglichen „Befugniſſe der menſchlichen Natur, die in dem „eigennützigen, durch Vernunft geleiteten und „derſelben nur durch ſeinen eigenen Vortheil unterworfenen Triebe gegründet ſind, und die in der „bürgerlichen Geſellſchaft nur in ſo ferne gelten, als ſie ſich mit dem Vortheile des Staates „vertragen; ein Umſtand, der erſt durch poſitive „Geſetzgebung beſtimmt werden müßte.“ Aber meiner Ueberzeugung nach würde eine ſolche Uebereinkunft der Partheyen wohl das Schlimmſte ſeyn, was dem Naturrechte begegnen könnte. Durch ſie würde alle künftige Möglichkeit, die wahre und allgemeingültige Form dieſes Rechtes zu entdecken, völlig aufgehoben werden; eine Möglichkeit, welche, ſo lange jene Form nicht wirklich vorhanden iſt, nur

durch die Uneinigkeit der Partheyen vorbereitet und herbeygeführt werden kann.

Nichts ist bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer wissenschaftlichen und moralischen Kultur zugleich so klar und so dunkel, so ausgemacht und so streitig, so einleuchtend und so räthselhaft, als der Grund unsrer natürlichen Pflichten und Rechte. Einerseits kündiget sich das Daseyn dieser Pflichten und Rechte durch Gefühle an, die keinem Menschen, der auf den Namen eines Gesitteten Ansprüche macht, gänzlich fremde seyn können; durch Gefühle, die sich auch bey dem gemeinen Manne durch eine Richtigkeit seines Urtheils über Recht und Unrecht äußern, die keine Folge wissenschaftlicher Einsichten seyn kann; durch Gefühle, die es auch dem geübtesten Denker unmöglich machen, den Ausspruch seines Gewissens über die Unrechtmäßigkeit einer Handlung, durch was immer für eine spekulative Ueberzeugung, die den Unterschied zwischen Recht und Unrecht aufhebt, zu widerlegen. Andrerseits aber ist die wirkende Ursache dieser Gefühle nicht nur völlig außerhalb des Gesichtskreises des gemeinen Mannes gelegen; sondern sie ist auch selbst von dem Standpunkte, den die philosophierende Vernunft durch ihre Fortschritte vor der Kritik der reinen Vernunft gewonnen hat, so weit entfernt, daß ihre eigentliche Gestalt auch von den scharfsichtigsten Forschern, die etwa, durch was immer für Umstände, bey diesem Stand-

punkt, oder gar hinter demselben in allerley Richtungen ihrer individuellen Gesichtspunkte zurückgeblieben sind, nur sehr undeutlich und unter sehr verschiedenen Formen wahrgenommen werden kann.

Aus dem Streite zwischen der Klarheit der Gefühle, und der Undeutlichkeit der Begriffe von dem Objekte des Naturrechts, lassen sich alle bisherigen Schicksale dieser so vielfältig behaupteten, geläugneten, bezweifelten, angefochtenen und vertheidigten Wissenschaft erklären. Durch die Klarheit jener Gefühle ist dem Naturrechte seine natürliche Existenz als Stoff einer denkbaren Wissenschaft eben so sehr zugesichert, als ihm durch die Undeutlichkeit der Begriffe das Durchsetzen seiner Ansprüche auf die Form einer Wissenschaft und auf seine Existenz als Wissenschaft unmöglich gemacht wird. Da diese letztere Art von Existenz sowohl von den Gegnern als Vertheidigern mit der erstern gewöhnlich verwechselt wird: so ist nichts begreiflicher, als wie der eine Selbstdenker, der das Naturrecht entweder nach einem der verschiedenen bisher davon aufgestellten Grundbegriffe, der ihm nicht einleuchten kann, oder nach allen zusammengenommen, die sich gegenseitig aufheben, beurtheilt, die Realität desselben überhaupt läugnen — ein anderer hingegen, der einem solchen Grundbegriffe beypflichtet, und die Verschiedenheit zwischen demselben und den übrigen für bloß zufällig hält, diese

Realität behaupten könne und müsse. Beyde knüpfen die Existenz der Sache selbst an den von ihnen entweder angenommenen oder verworfenen Begriff; dessen Objekt sich außer dem Gebiethe der Wissenschaft nur durch Gefühle ankündiget, die ihrer Natur nach bey aller Klarheit undeutlich, und bey aller ihrer Untrüglichkeit so lange theils unbegreiflich theils verkannt seyn müssen, bis die philosophierende Vernunft über die wirkende Ursache derselben mit sich selbst einig ist. In wie ferne keine bisherige Philosophie diese wirkende Ursache, und mit derselben den wahren Grundbegriff des Naturrechtes, durch welchen die wissenschaftliche Form und Existenz desselben bestimmt wird, aufgestellt hat, in so ferne hat das Naturrecht von seinen Gegnern sowohl als von seinen Vertheidigern bisher gleich große Vortheile und Nachtheile erfahren müssen. Wenn man es den Gegnern verdanken muß, daß sie die Annahme von jeder unrichtigen Form des Naturrechts verhindert, und den Vertheidigern, daß sie den Glauben an die Realität seines Stoffes, die Ueberzeugung von dem Gegenstande dieser streitigen Wissenschaft befördert haben: so ist doch eben so wenig zu läugnen, daß das Schicksal, welches das Naturrecht bis jetzt bey der Gesetzgebung, Staatskunst und überhaupt bey der positiven Jurisprudenz gehabt hat, größtentheils auf die Rechnung der philosophischen Gegner und Vertheidiger desselben gehöre, und daß diese an der unrichtigen Anwendung, jene an der gänzlichen

Hintansetzung der naturrechtlichen Principien, wovon bald die eine bald die andere in unsrer positiven Jurisprudenz dem sittlichen Gefühle so sehr auffällt, den größten Antheil haben. Nie werden die Freunde des Naturrechts die Existenz desselben gegen die Gegner durchzusetzen vermögen, so lange sie diese Existenz an einen unbestimmten und unrichtigen Begriff von diesem Rechte anknüpfen, und nie werden die Gegner diese Unbestimmtheit und Unrichtigkeit gegen die Vertheidiger erweisen können, so lange sie die Existenz eines Rechtes, das durch das sittliche Gefühl über allen Zweifel erhoben wird, zu läugnen fortfahren. Gegen beyde bedarf das Naturrecht einer Ehrenrettung; für seine verkannte Realität in Rücksicht auf seine Gegner, und für seine verkannte wissenschaftliche Form in Rücksicht auf seine Freunde; ein Unternehmen, das bey dem bisherigen Mangel an durchgängig bestimmten und allgemein geltenden Principien freylich nur durch bloße Winke möglich ist, die aber Ihnen, mein Freund, um so verständlicher seyn werden, da Sie mit dem bisherigen Verfahren sowohl der Freunde als der Gegner des Naturrechtes gleich unzufrieden sind. Die Absicht meiner folgenden Betrachtung ist keineswegs den bestimmten Begriff von Recht und Pflicht aufzustellen — eine Unternehmung, wozu bloße Winke nicht hinreichen können; — sondern Sie auf die Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit der hieher gehörigen Resultate der Kantischen Philosophie aufmerksam zu machen.

Selbst derjenige Vertheidiger des Naturrechts, welcher die Nothwendigkeit und folglich auch die Wirklichkeit desselben aus dem bestimmten Begriffe, den er davon zu besitzen glaubt, für streng erweislich hält, muß zugeben, und behauptet es sogar gewöhnlich selbst, daß sich Pflicht und Recht auch durch Gefühle ankündigen. Er kann es sich nicht verbergen, daß es lange vor dem Begriffe, den er entweder für sich allein, oder mit einem Theile der Lehrer des Naturrechtes, für den einzig richtigen hält, Recht und Unrecht gegeben habe; und daß das Sittengesetz nur die Philosophen, und zwar nur diejenige Parthey unter ihnen, die den angeblich richtigen Grundbegriff desselben wahr zu finden das Glück hätte, allein verpflichten müßte; daß es für die große Welt der Nichtphilosophen gar nicht vorhanden seyn könnte; wenn seine Forderungen und die Gründlichkeit derselben nur durch einen Begriff einleuchten könnten, der seltene Vorkenntnisse und große Anstrengungen einer gebildeten Denkkraft voraussetzte, und der gleichwohl auch mit allen diesen Hülfsmitteln nur wenigen Selbstdenkern erreichbar wäre. Würde wohl der Bürger überhaupt, und insbesondere der gemeine Mann, in allen den Fällen, wo er den Zwang vereiteln könnte, an die positiven Gesetze des Staates gebunden seyn, wenn ihm nicht die Gerechtigkeit jener äußeren Gesetze und des mit denselben verbundenen Zwanges durch ein inneres Gesetz einleuchtete (oder wenigstens einleuchten sollte), von dem man

vorausſetzt, daß es auf ihn ſelbſt ankomme, ſich daſſelbe vorzuſchreiben und als unverletzlich anzuerkennen? Durch ein inneres Geſetz, ohne deſſen Anerkennung die Richter genöthiget wären, die Entſchuldigung des Verbrechers, daß er der Strafe zu entgehen gehofft und folglich ſich nicht für verpflichtet gehalten hätte, gelten zu laſſen, oder ſich ſelbſt einzugeſtehen, daß ſie das bloße Recht des Stärkern verwalteten? Ein inneres Geſetz, mit einem Worte, das eben ſo klar in die Augen ſpringt, in wie ferne es vom gemeinen Manne gefühlt, als es verworren, vieldeutig und ſtreitig wird, in wie ferne es von den Philoſophen gedacht wird?

Die verſchiedenen und einander widerſprechenden Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes ſind daher auch nur als eben ſo vielerley Verſuche anzuſehen, den Entſtehungsgrund und die wirkende Urſache eines Gefühls zu begreifen, das unabhängig von allen jenen Begriffen da iſt, allem Philoſophieren über Pflicht und Recht vorhergeht, und allen Spekulationen über Moral und Naturrecht ihre gemeinſchaftliche Aufgabe vorlegt. Ob wohl einige philoſophiſche Partheyen dieſes Gefühl für eine bloße Folge ſeines gedachten Gegenſtandes halten, den ſie, unabhängig vom Gefühle, durch metaphyſiſche Gründe demonſtriert zu haben glauben, und von dem ſie behaupten, daß er von dem gemeinen Manne nur verworren, von den Philoſophen allein aber deutlich gedacht werden

könne:

könne: ſo giebt es doch auch andere, welche dieſes Gefühl für den Grund ſeines Objektes halten, das für den Menſchen nur durch daſſelbe vorhanden wäre. So hat z. B. Rouſſeau das Gefühl des Unrechts in dem Vermögen durch den Anblick fremder Leiden gerührt zu werden aufgeſucht und gefunden *); und ein berühmter teutſcher Moralphiloſoph glaubt den Grund von eben dieſem Gefühle, aus dem Wohlwollen, oder dem Vermögen an dem Wohlſtande anderer Vergnügen zu ſchöpfen, abgeleitet zu haben. Nach dem einen würde ſich das Unrecht allein durch unangenehme, nach dem andern aber auch die poſitive Pflicht durch angenehme Gefühle, vermittelſt der Vorſtellung der ſchlimmen und guten Folgen erkennen laſſen, welche eine willkührliche Handlung für den Zuſtand unſrer Nebenmenſchen hat; und in beyden Fällen würde der Grund von der Verbindlichkeit des Naturrechts zuletzt in dem angebornen Streben nach Vergnügen und Abſcheu vor Mißvergnügen gelegen ſeyn.

Ueberzeugt, daß das Vergnügen und Mißvergnügen am Recht und Unrecht von demjenigen,

*) *Diſcours ſur l' Origine* etc. Il y a d'ailleurs un autre Principe, que HOBBES n'a point apperçu etc. — De cette ſeule qualité decoulent toutes les vertus ſociales etc. — Dans ces ſentimens naturels, plutot que dans les argumens ſubtils, il faut chercher la cauſe de la repugnance, que tout homme eprouveroit à *mal faire*, même independement des maximes de l'education.

welches die Vorstellung fremder Freuden und Leiden begleitet, wesentlich und der Art nach verschieden sey, und daß im entgegengesetzten Falle Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit lediglich von der stärkern oder schwächern Reitzbarkeit der Nerven, und der größern oder geringeren Lebhaftigkeit der Phantasie abhängen müßten — haben einige engländische Philosophen für das Gefühl, aus welchem sie das Daseyn des Sittengesetzes und des Naturrechtes ableiten, einen besondern eigenthümlichen Sinn angenommen, der unter dem Namen des moralischen auch in Teutschland manchen Vertheidiger gefunden hat. Sittlichkeit und Recht bestehen, diesem Systeme zu Folge, in einer bloßen Richtung des Willens, die weder durch Vernunft (worunter man bisher nur die Denkkraft zu verstehen gewohnt ist) noch durch Empfänglichkeit für physisches Vergnügen und Mißvergnügen, sondern durch einen der menschlichen Natur eigenthümlichen Trieb bestimmt wird, und zwar durch einen Trieb, der sich eben darum nicht aus seinem Objekte erklären läßt, weil dieses lediglich durch ihn dem Bewußtseyn vorgehalten wird. Das Bewußtseyn dieses Triebes heißt das moralische Gefühl überhaupt, zu dem sich das Gefühl von Pflicht und Recht wie Arten zur Gattung verhalten. Nicht dieser Trieb selbst, sondern die wahrgenommene Uebereinstimmung einer Handlung des Willens mit demselben, kündiget sich durch ein Vergnügen, und der wahrgenommene Widerspruch

durch ein Mißvergnügen an; welche beyde, da sie nicht Grund, sondern nur Folge der vorhergehenden Forderung des Triebes sind, schlechterdings, so wie der Trieb selbst, uneigennützig, und eben dadurch von allem physischen Vergnügen und Mißvergnügen wesentlich verschieden sind, und durch den Namen des moralischen ausschließend bezeichnet werden müssen. Da bey dieser Erklärungsart des Bestimmungsgrundes von Pflicht und Recht das moralische Gefühl zum Grunde gelegt; da dasselbe von der raisonnierenden Vernunft und allen metaphysischen Spekulationen unabhängig gemacht; da seine unmittelbare Evidenz, wodurch es auch in dem gemeinen Manne die richtige Beurtheilung von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung vor aller Berechnung ihrer Folgen bewirkt, begreiflich gemacht, und über alles dieses die Unveränderlichkeit der Pflicht und des Rechts bey aller Veränderlichkeit der Anwendung auf einzelne Fälle, und die edle Uneigennützigkeit und strenge Unpartheylichkeit, welche den Charakter der Gerechtigkeit ausmacht, behauptet und erhärtet wird: so ist es begreiflich genug, wie das System des moralischen Sinnes bey einer edelmüthigen Nation, die sich unter allen übrigen durch feyerlichen Ernst und Lebhaftigkeit geistiger Gefühle so vortheilhaft unterscheidet, vielen Eingang gefunden hat.

Der Umstand, daß dieses System Pflicht und Recht von einem Triebe ableitet, der sich nur

als Thatsache annehmen, und nicht weiter erklären, der sich nur durch seine Folgen charakterisieren, nicht durch seine Gründe begreifen, der nur durch Gefühle sich wahrnehmen, nicht aber auf Begriffe zurückbringen läßt — hat dasselbe dem größern Theile der teutschen Philosophen entweder verdächtig oder mißfällig gemacht. Er hätte es gleichwohl in Teutschland um so mehr empfehlen sollen, je größer die Zahl der mißlungenen Versuche ist, durch welche unsre Philosophie, oder vielmehr unsre Philosophien, den Grund der sittlichen Verbindlichkeit zu erklären bemüht waren, und je natürlicher, durch eine so große Menge sich unter einander aufhebender Meynungen über eine und ebendieselbe Frage, die Vermuthung hätte entstehen sollen, daß diese Frage etwas unerklärbares enthalten müsse. Allein von Unerklärbarkeit hatten diese Philosophien theils gar keine Vorstellung, theils nur dunkle Ahndungen, durchaus aber keinen bestimmten Begriff. Unsre demonstrierenden Metaphysiker hielten es für ihre Berufspflicht Alles zu erklären, ohne vorher untersucht zu haben und mit sich selbst darüber einig geworden zu seyn, was sich überhaupt erklären lasse; — und unsre Popularphilosophen glauben dadurch weiser geworden zu seyn, daß sie alles dahin gestellt seyn ließen, woran sie etwas unerklärbares ahndeten, oder, welches für sie eben so viel war, wo sie auf Schwierigkeiten stießen. Die einen wähnten sich durch den Satz des Wider-

ſpruches in den Stand geſetzt, Alles zu begreifen; die andern durch den geſunden Menſchenverſtand der Mühe überhoben irgend etwas zu begreifen, worüber dieſes Orakel nichts entſchieden hat. Ein Glück für das Gefühl von Pflicht und Recht, daß daſſelbe bald unter die Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes, die man ohne weitere Unterſuchung, oder, wie man ſich lieber ausdrückt, ohne darüber zu grübeln, annehmen müſſe, geſetzt, bald aber für eine verworrene Vorſtellung angeſehen wurde, die ſich nach dem Satze des Widerſpruches in eine deutliche auflöſen läßt.

Dieſes letztere Meiſterſtück philoſophiſcher Art und Kunſt glauben insbeſondere diejenigen vollendet zu haben, welche den Grund der ſittlichen Verbindlichkeit einerſeits in der Vernunft, die nichts als Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen, oder, wie ſie es nennen, Vollkommenheit zu denken, und folglich auch zu billigen vermag, andrerſeits aber im Vergnügen aufſuchen, das ſie für die undeutliche Vorſtellung eben dieſer Vollkommenheit halten, und wodurch ſie den Willen beſtimmen laſſen, zu wollen was die Vernunft billiget. Da aber jedes Vergnügen, auch das grobſinnliche, in dieſem Syſtem undeutliche Vorſtellung der Vollkommenheit heißt, und alles was die Vernunft denken ſoll, Einheit des Mannigfaltigen ſeyn muß: ſo ſind die Anhänger deſſelben noch nicht unter ſich einig geworden, was

denn das für eine Vollkommenheit seyn müsse, die im moralischen Gefühle verworren vorgestellt, und in den Grundbegriffen von Pflicht und Recht deutlich gedacht werde? — ob die Vollkommenheit der handelnden Person, oder — des Universums, oder beyder zugleich? und was denn endlich jenes Eine sey, worauf sich das Mannigfaltige in der Person und im Universum beziehen müsse, wenn in beyden Vollkommenheit entstehen soll? Die Vieldeutigkeit des Wortes Vollkommenheit hat den meisten Wolfianern diese kopfbrechende Frage erspart, hat sie bey jedem Gebrauche dieses Wortes denjenigen Sinn in demselben antreffen lassen, dessen sie eben bedurften. So wird von Einigen die Vollkommenheit, die das Objekt des moralischen Gefühls ausmachen soll, für die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze der Vernunft erklärt. Da sie unter diesem Gesetze nicht das logische Gesetz des Denkens verstehen können, ohne die Pflichtwidrigkeit und das Unrecht für bloße theoretische Irrthümer zu erklären, und die Moral mit der Logik zu verwechseln: so denken sie sich durch einen Zirkel im Erklären das moralische Gesetz darunter, dessen Verbindlichkeit, wenn um den Grund derselben gefragt wird, von ihnen wieder aus der Vorstellung derjenigen Vollkommenheit, die im Wollen nach diesem Gesetze besteht, abgeleitet wird. Wer unter ihnen scharf genug sieht, um diese Zirkel gewahr zu werden, und Muth genug hat aus denselben heraustre-

ten zu wollen, ſetzt ſich nur noch ſchlimmeren Verlegenheiten aus. Da er das Vergnügen als die Triebfeder, und die Vollkommenheit als Objekt der ſittlichen Verbindlichkeit nie aus den Augen verlieren darf: ſo ſieht er ſich durch ſein Forſchen nach einem beſtimmten Begriff von dieſer Vollkommenheit gezwungen, endlich bey der Vollkommenheit ſeiner Perſon, oder des Univerſums, oder beyder zugleich ſtehen zu bleiben, und den Beſtimmungsgrund aller dieſer Vollkommenheiten in dem letzten Zwecke oder Ziele aufzuſuchen, das ſeiner Perſon, dem Univerſum und beyden zuſammen genommen entweder durch Natur-Nothwendigkeit oder durch den Willen der Gottheit geſetzt iſt. Er iſt daher genöthiget, das Fundament ſeines Grundbegriffes von Pflicht und Recht in der Metaphyſik, und zwar entweder im Atheismus oder im Theismus aufzuſuchen; oder er muß ſich die Grundloſigkeit aller Begriffe von Pflicht und Recht eingeſtehen, und dieſelbe als dogmatiſcher Skeptiker aus der allgemeinen Grundloſigkeit aller wiſſenſchaftlichen Begriffe erklären; oder, wenn ſich ſein ſittliches Gefühl zu laut dagegen erklärt, ſo bleibt ihm nichts anders übrig, als die Beruhigung ſeines Herzens, die ihm durch ſeine Vernunft verweigert wird, im Schooße des übernatürlichen Glaubens aufzuſuchen. Die beſtellten Lehrer der Philoſophie, welche durch ihre politiſchen Verhältniſſe genöthiget ſind, Ein und eben daſſelbe Penſum zu bearbeiten — können es freylich mit der Rechen-

schaft über die Gründe der vorgeschriebenen Auflösung eines vorgeschriebenen Problems nicht immer so genau nehmen. Sie sind, wie ihre Lehrbücher beweisen, größtentheils darüber einig, den letzten Bestimmungsgrund der sittlichen Vollkommenheit, — oder den Zweck, zu welchem im Menschen und im Universum alles zusammenstimmen muß, wenn daraus die Vollkommenheit hervorgehen soll, die der Grund des moralischen Gefühls ist, — in der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen bestehen zu lassen. In den Begriff dieser Glückseligkeit wird dann entweder die Sittlichkeit, die aus ihm erfolgen, durch ihn bestimmt seyn soll, als ein wesentlicher Bestandtheil, und als der vornehmste Grund der Glückseligkeit wieder hineingelegt; oder der ganze Begriff wird durch rhetorische Behandlung in das behagliche Helldunkel gesetzt, worin sich unsre popularisierte Philosophie bisher so wohl befunden hat. Eine Folge des lebhaften Gefühls jener Behaglichkeit ist die Betäubung, in welcher unsre Moralphilosophen vergessen, daß unter Glückseligkeit von ihnen selbst wieder nichts als Vollkommenheit des Zustandes angenehmer Empfindungen von aller Art verstanden werde, und daß daher ihre Erklärung oder ihr angeblich deutlicher Begriff des moralischen Gefühls, wenn man den Ausdrücken ihre eigenen Erklärungen unterschiebt, folgendermaßen lauten müsse: „Es sey dasselbe die undeutliche Vorstellung derjenigen Vollkommen-

„heit, welche im sittlichen Wollen, d. h. im „Bestimmtwerden durch undeutliche Vor„stellung von derjenigen Vollkommenheit „besteht, welche der letzte Zweck ist, und Glück„seligkeit, oder die Vollkommenheit des „Zustandes der undeutlichen Vorstellungen „der Vollkommenheit heißt.“

Bey jedem Versuche, Moral und Naturrecht zu begründen, wird freylich die Wirklichkeit des Gefühls für Recht und Unrecht in so ferne anerkannt, als man sich über den Grund desselben Rechenschaft zu geben sucht. Allein, wie wenig durch ein solches Anerkennen für Moral und Naturrecht gewonnen ist, erhellt schon aus dem einzigen Umstande, daß bey jeder dieser Erklärungsarten das moralische Gefühl von einem andern Grunde hergeleitet, ihm bey jeder ein anderes Objekt angewiesen, und unter dem gemeinschaftlichen Namen Pflicht und Recht etwas in der Sache selbst ganz verschiedenes gedacht wird. Wenn unsre Popularphilosophen die Verschiedenheit der von ihnen angenommenen Grundbegriffe, wie allenthalben so auch in der Moral und im Naturrechte, für zufällig ausgeben, und lediglich in der Verschiedenheit der Namen aufsuchen: so behaupte ich durch innigste Ueberzeugung genöthiget, daß die Anhänger aller bisher aufgestellten Systeme von Moral und Naturrecht, über das Wesen ihrer Grundbegriffe uneinig und nur über bloße Namen einig sind. Ich gebe zu, daß in jedem die-

ſer verſchiedenen Grundbegriffe das moraliſche Gefühl durch ein weſentliches Merkmahl ſeines Gegenſtandes charakteriſiert werde; aber auch nur durch ein Einziges, das, mit einem Zufälligen gepaart, für das ganze Weſen, für den vollſtändigen Gegenſtand genommen wird. Jeder dieſer Begriffe ſteht mit dem von ihm verſchiedenen anderen in ſo ferne im geraden Widerſpruch, als in ihm ein anderes weſentliches Merkmahl aufgeſtellt, und zum ganzen Weſen erhoben, und folglich durch ihn der Pflicht und dem Rechte ein anderes Weſen gegeben iſt. Ich kann dieſen Gedanken, der erſt in meinem nächſten Briefe ſeine völlige Beſtätigung erhalten kann, hier nur durch ein fremdes Beyſpiel erläutern. Wenn eine philoſophiſche Sekte die Thierheit, und eine andere die Vernunft für das Weſen der Menſchheit ausgäbe, ſo würden beyde die Menſchheit zwar nach Einem ihrer weſentlichen Merkmale kennen, beyde aber auch das Weſen derſelben gleich viel verkennen. Beyde würden bey dem unſtreitig Wahren, was ſie in ihren Syſtemen über den Menſchen, von ſeiner thieriſchen Natur die eine, und von der Vernunft die andere, vorbringen könnten, gleichwohl über die eigentliche Natur des Menſchen nie etwas wahres geſagt haben, und nur über den bloßen Namen des Gegenſtandes einig ſeyn, deſſen Weſen ſie ergründet zu haben wähnten. Dieſes iſt das Schickſal der bisherigen Syſteme der Moral und des Naturrechtes unter den Händen der Pfle-

ger und Vertheidiger dieser Wissenschaften gewesen.

Die Gegner des Naturrechts verlangen eben nicht das Daseyn des Gefühls für Recht und Unrecht in Zweifel zu ziehen. Allein da sie bey ihrer Charakteristik dieses Gefühls in der That jedes wesentliche Merkmahl desselben verfehlen, so bleibt ihnen für das, was sie Recht nennen, keine einzige derjenigen Bestimmungen übrig, die der Sprachgebrauch für das Wort Naturrecht fordert. Sie gestehen, daß dieses Wort unter diesen Bestimmungen für sie keinen Sinn habe; oder, welches eben so viel heißt, sie läugnen das Naturrecht. Sie läugnen es, sage ich, indem sie sowohl die Uneigennützigkeit des Gefühls von Recht und Unrecht in Rücksicht auf seine Quelle, als auch die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit desselben in Rücksicht auf sein Objekt bestreiten. Sie leiten zwar dieses Objekt von der Verbindlichkeit des Bürgers her, seinen eigenen Vortheil dem Vortheile des Staates unterzuordnen. Allein sie suchen den Grund dieser Verbindlichkeit, den sie keineswegs in allen Fällen, wo sie anerkanntermaßen Statt findet, im Nutzen des einzelnen Bürgers antreffen, in der jedem Einzelnen überlegenen Stärke der ganzen Gesellschaft auf. Ihrer Meynung zu Folge hat der ganze Staat so wenig als der einzelne Bürger ein anderes Recht als dasjenige, welches durch sein Bedürfniß und durch seine physischen Kräfte bestimmt, und wodurch er in den Stand ge-

ſetzt wird, durch Zwang ſolche Handlungen ſeiner einzelnen Glieder zu verhindern, die mit ſeiner Erhaltung unverträglich, und ſolche hervor zu bringen, die zu derſelben unentbehrlich ſind. Sie läugnen daher auch nicht, daß es nach dieſen Vorausſetzungen nur der eigennützige Trieb des Individuums ſeyn könne, durch welchen daſſelbe beſtimmt werde, die Verbindlichkeit gelten zu laſſen, die ihm der Vortheil des Staates auflegt, und die in allen den Fällen, wo der Zwang vereitelt werden kann, und kein überwiegender Privatvortheil den Ausſchlag giebt, durch den eigennützigen Trieb ſelbſt wieder aufgehoben wird. Sie geben freylich auch zu, daß ſelbſt in ſolchen Fällen die gemeinſchädlichen Handlungen durch unangenehme Gefühle nicht ſelten begleitet und verhindert würden. Aber ſie erklären dieſe Thatſache als eine Folge der Erziehung und Gewohnheit; und glauben durch das Beyſpiel des Geitzigen, der über das Mittel zum Genuß den Genuß ſelbſt vergißt, oder denſelben vielmehr im bloßen Beſitze jenes Mittels antrifft, gar wohl begreifen zu können, wie der Menſch dahin gelange, bey der weſentlichen Eigennützigkeit aller ſeiner Triebe gleichwohl auch in ſolchen Fällen gemeinſchädliche Handlungen zu fürchten, und gemeinnützige zu lieben, wo er von den einen keinen reellen Nachtheil, und von den andern keinen reellen Vortheil für ſein eigenes Ich vorherſieht. In dieſem Syſteme iſt alles Recht, was der Menſch ohne ſeinen Nachtheil ausführen kann, und nur

dasjenige — Recht der Natur, was er durch seine physischen Kräfte als Individuum ausführen kann. Dieses natürliche Recht ist durch das Recht des Staates, oder dasjenige, was die Gesellschaft ohne ihren Schaden durchsetzen kann, auf das Bürgerliche eingeschränkt, und für alle diejenigen Fälle gänzlich aufgehoben, wo die Gesellschaft die Forderungen ihres Bedürfnisses durch ihr Uebergewicht an Stärke gegen die Individuen behaupten kann. Da sich aber diese Fälle keineswegs unter schlechterdings allgemeine Regeln bringen lassen (indem sie von einem zufälligen Zusammenflusse veränderlicher Umstände abhängen) so könne es weder ein Naturrecht noch ein Gesellschaftsrecht geben, das als Wissenschaft auf allgemeingeltenden Grundsätzen a priori feststände: sondern alles wirkliche Recht, wie dasselbe auch heißen möge, bliebe der Beurtheilung der Privat- und Staatsklugheit überlassen, durch welche das große schlechterdings allgemeine Naturgesetz des Eigennutzes als das einzige letzte Princip bald des Privatvortheils, bald der Staatsräson (ratio ſtatus) auf die jedesmalige individuelle Lage der Umstände angewendet werden müßte.

Daß durch diese Erklärungsart des Rechts und Unrechts aller innere Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufgehoben, die Würde der Menschheit vernichtet, und das Wohl und Weh derselben dem blinden Zufalle, und seinem Repräs-

ſentanten dem Despotismus einzig und allein unterworfen werde — iſt wohl ſchon ſehr oft geſagt und gezeigt, aber damit keineswegs bewirkt worden, daß nicht dieſe abſcheuliche Theorie noch heut zu Tage von einer beträchtlichen Menge Staatsmänner ihrem politiſchen Syſteme von Staasverfaſſung und Staatsverwaltung zum Grunde gelegt würde. Die leidigen Folgen, durch welche man dieſe Vorſtellungsart vergebens zu widerlegen geſucht hat, werden daher die Menſchheit ſo lange zu bedrücken und zu erniedrigen fortfahren, als nicht die Gründe derſelben durch allgemeingeltende Grundſätze, von denen man ſich bis itzt nichts träumen ließ, widerlegt werden. Vergebens wird man derſelben das moraliſche Gefühl entgegen ſetzen, ſo lange dieſes verſchiedene Auslegungen zuläßt, und, auf Begriffe gebracht, vieldeutig, ſchwankend und verkannt wird, ſo lange nicht der einzig wahre, einzig mögliche und durchgängig beſtimmte Begriff von der wirkenden Urſache deſſelben entdeckt und anerkannt iſt.

Die einzig richtige Erklärungsart von dem ſittlichen Gefühle, die meiner Ueberzeugung nach noch nicht gegeben iſt, und die ſich aus den Principien jeder bisherigen Philoſophie nimmermehr geben läßt, müßte das Wahre, das in jeder andern bisher verſuchten enthalten iſt, in ſich vereinigen, und das Falſche, das dieſelben unter einander in Widerſpruch ſetzte, ausſchließen. Durch ſie müßte es einleuchtend werden, wie die philoſophierende Ver-

nunft zu den verſchiedenen Hypotheſen, womit ſich dieſelbe in ihren unter ſich uneinigen Repräſentanten bisher beholfen hat, gelangen mußte, und warum keine derſelben zur allgemeinen Befriedigung geſchickt war. Durch ſie endlich müßte ſich einerſeits die Uneigennützigkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Grundes von dem Gefühl des Rechts und Unrechts, und mit derſelben die Realität des Naturrechts gegen ſeine Gegner — andererſeits aber das bisherige Nichtvorhandenſeyn deſſelben als Wiſſenſchaft gegen ſeine bisherigen Vertheidiger begreifen, erklären, erweiſen laſſen.

Ich bin überzeugt, daß dieſe Erklärungsart aus den Principien der Kantiſchen Philoſophie erfolgen müſſe, und mit denſelben von den Selbſtdenkern künftiger Generationen allgemein anerkannt werden wird. Ich weiß aber, daß ich dieſelbe einſtweilen ſelbſt nur als eine Hypotheſe aufſtellen kann, indem ich mich begnügen muß, ſie lediglich durch ihre Folgen zu erläutern. Die Entwicklung ihrer Gründe ſetzt eine ganz neue Theorie des Begehrungsvermögens und des Willens voraus, zu der ich Sie, l. Fr., eben durch dieſe vorläufigen Betrachtungen vorzubereiten wünſche, und auch nur vorbereiten kann.

Dritter Brief.

Von dem künftigen Einverständnisse der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechtes.

Ich muß Sie noch einmal daran erinnern, lieber Freund, daß Sie hier keine Darstellung der Gründe zu erwarten haben, auf welchen die folgende Erklärungsart von der wirkenden Ursache des Gefühls für Recht und Unrecht beruht. Ich werde daher kaum vermeiden können, manches vorzubringen, was für Sie in so ferne, aber auch nur in so ferne dunkel seyn dürfte, als es für Sie noch unerwiesen ist, und für itzt auch noch unerwiesen bleiben muß.

Für mich ist es durch Kants Kritik der praktischen Vernunft erwiesen, und für Sie stelle ich es einstweilen als Hypothese auf: 1) daß die Quelle der Moralität, der Bestimmungsgrund des Sittengesetzes, und folglich auch die wirkende Ursache des sittlichen Gefühls keineswegs, in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust, oder in dem Triebe nach Vergnügen zu finden sey, man mag sich diesen Trieb durch Erziehung, durch bürgerliche Verfassung oder durch Klugheit modificiert denken; man mag denselben vernünftige Selbstliebe, Streben nach Glückseligkeit, oder auch selbst Trieb nach Vollkommenheit, nennen, und das

Gesetz

Gesetz, dem Er für den Willen Sanktion geben soll, in der menschlichen oder in der göttlichen Vernunft, oder in dem nothwendigen Zusammenhang der Dinge an sich aufsuchen.

2) Daß das Sittengesetz sich dadurch unter allen wirklichen und möglichen Gesetzen auszeichne, daß es eine Vorschrift ist, die den Grund ihrer Nothwendigkeit in sich selber enthält, daher ohne alle fremde Sanktion Gesetz ist, und folglich lediglich um ihrer selbst willen befolgt werden kann.

3) Daß die Quelle dieses Gesetzes allein in der selbstthätigen Natur der Vernunft anzutreffen sey, welche, in wie ferne sie dem Willen ein Gesetz giebt, das seine absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit nur durch sie allein erhält, und das nur durch Freyheit des Willens ausgeübt und übertreten werden kann, praktische Vernunft heißt.

Dieser Begriff von der praktischen Vernunft muß einerseits durch seine Neuheit, andererseits durch die unrichtigen Merkmale, die sich aus unsern bisherigen unbestimmten Begriffen von Vernunft überhaupt in denselben eindringen, für jeden, der die Kritik der praktischen Vernunft noch nicht studiert und verstanden hat, eine Dunkelheit haben, die ich wenigstens in so ferne hinwegzuräumen suchen will, als es zu meiner gegenwärtigen Absicht nöthig ist. Da die Methode, nach welcher dieser Begriff in dem erwähnten Werke entwickelt ist, bey aller ihrer Vortrefflichkeit meiner

Ueberzeugung nach keinen verständlichen Auszug zuläßt, so bleibt mir nichts andres übrig als denselben durch folgende Resultate meines eigenen Nachdenkens zu beleuchten, deren weitere Ausführung ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalte.

Ich verstehe unter Vernunft das Vermögen der Person zu den durch ihre übrigen Vermögen möglichen Wirkungen sich selbst Vorschriften (Regeln) zu geben.

Jede Vorschrift, zu welcher der Vernunft ein Grund außer ihrem eigenen Vermögen gegeben seyn muß, heißt in so fern theoretisch, und das Vermögen der Person gegebene Gründe zur Allgemeinheit einer Regel zu erheben, oder aus gegebenen Gründen Vorschriften zu erzeugen, heißt theoretische Vernunft. Die gegebenen Gründe zu solchen Vorschriften aufsuchen, heißt räsonnieren.

Die Vorschrift, zu welcher der Vernunft kein Grund außer ihrem eigenen Vermögen gegeben ist, heißt praktisch, und das Vermögen der Person eine Vorschrift zu geben, zu welcher der Grund in ihrer bloßen Selbstthätigkeit liegt, heißt praktische Vernunft. Solche Regeln aufstellen heißt durch reine Vernunft handeln, (nicht Räsonnieren, aber auch noch nicht Wollen).

Die theoretische Vorschrift wird nicht durch bloße Vernunft absolut nothwendig, das heißt, ein Gesetz, sondern nur durch den der Vernunft gegebenen Grund. Sie ist daher ein bedingtes,

das heißt, ein von einer außerhalb der Vernunft selbst gelegenen Bedingung abhängiges Vernunftgesetz *).

*) Dieses leuchtet bey dem höchsten theoretischen Vernunftgesetze, dem Satze des Widerspruches: „Keinem Dinge kommen widersprechende „Merkmale zu“ schon aus dem Umstande ein, daß diese Regel nur durch die Voraussetzung zum Gesetz wird, daß ein Mannigfaltiges gegeben sey, das die Vernunft nicht herbeyschaffen kann, und bey welchem der Grund, warum es sich auf Einheit bringen läßt oder nicht, in dem Gegebenen, und nicht in der Handlung, welche die Einheit hervorbringt, liegen muß. Daher auch keinem einzigen Subjekte sein positives oder negatives Prädikat bloß durch den Satz des Widerspruches zukömmt; aus dem sich allein, und ohne Voraussetzung eines von ihm selbst verschiedenen, gegebenen Grundes, nie begreifen läßt, warum entweder ein positives Prädikat, das dem Subjekte dem Satz des Widerspruchs zufolge bloß zukommen kann, demselben wirklich zukömmt, oder wie das Subjekt zu dem positiven Prädikate gelangt, durch welches das entgegengesetzte negative, dem Satz des Widerspruchs gemäß aus dem Subjekte ausgeschlossen wird. Dem Zirkel kommt die Rundung, dem Satz des Widerspruchs gemäß, zu, weil sie im Zirkel als gegeben vorausgesetzt wird; aber sie kömmt ihm keinesweges bloß durch diesen Satz zu. Die Vorschrift der Vernunft, welche den Zirkel als Nichtrund zu denken verbiethet, ist nur dadurch Gesetz, weil in Zirkel das entgegengesetzte Merkmal Rund gegeben ist. Alle logische Gesetze sind bloße Regeln der Vernunft, die Gesetze der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche die Kritik d. r. V. und die Elementarphilosophie aufstellt, sind Naturgesetze des menschlichen Geistes, und das Sittengesetz ist das einzige eigentliche Gesetz der Vernunft.

Die praktische Vorschrift wird durch bloße Vernunft, in welcher ihr Grund allein enthalten ist, zu einer absolut nothwendigen Vorschrift, oder zum Gesetz. Sie allein ist also ein schlechthin unbedingtes, von allen außer der bloßen Selbstthätigkeit gelegenen Bedingungen unabhängiges, Vernunftgesetz.

In wie ferne das praktische Gesetz in derjenigen Vorschrift besteht, deren Grund in der Selbstthätigkeit der Vernunft liegt, in so ferne heißt es ein Gesetz der Freyheit.

In wie ferne das theoretische Gesetz in derjenigen Vorschrift besteht, deren Grund nicht in der bloßen Selbstthätigkeit der Vernunft, sondern außerhalb derselben gegeben ist, in so ferne heißt es ein Naturgesetz.

Da das praktische Gesetz außer dem Vermögen sich selbst Vorschrift zu geben, keinen Grund hat, so kann es auch nur in einer solchen Vorschrift bestehen, die keinen andern Zweck hat, als die Vorschrift selbst, in einer Regel, die lediglich durch sich selbst gilt, in dem Gesetze, das keiner Sanktion bedarf, weil es dieselbe in sich selbst enthält. Die ursprüngliche, einzig mögliche, unveränderliche Handlungsweise der praktischen Vernunft, (das Gesetz ihrer Natur) besteht also in der unbedingten Gesetzgebung, im Aufstellen der Vorschrift um der Vorschrift willen, in der Autonomie der Vernunft.

In wie ferne das praktiſche Geſetz lediglich in der reinen Selbſtthätigkeit der Perſon gegründet iſt, in ſo ferne können demſelben diejenigen Wirkungsarten, die nicht von der Perſon als Perſon abhängen, keineswegs unterworfen ſeyn. Das praktiſche Geſetz iſt daher kein Geſetz des Inſtinkts und keines unwillkührlichen Begehrens. Die Regeln, welche durch die Vernunft dem bloßen Begehren vorgeſchrieben werden, ſind daher bloß theoretiſch, erhalten den Grund ihrer Nothwendigkeit durch den Trieb nach Vergnügen, und ſind Naturgeſetze des Begehrungsvermögens.

Dem praktiſchen Geſetze kann nur die Wirkungsart unterworfen ſeyn, die lediglich von der Perſon als Perſon abhängt. Dieſe beſteht einzig und allein in dem Wollen, oder in der Handlung der Perſon, durch welche ſich dieſelbe (nicht zu einer Forderung), ſondern zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des Begehrungsververmögens ſelbſt beſtimmt. Das Geſetz der praktiſchen Vernunft hat alſo kein anderes Objekt als das Wollen, und die praktiſche Vernunft ſchreibt nicht den Forderungen, ſondern den Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens, in wie ferne dieſelben von der Freyheit der Perſon abhängen, ein Geſetz vor, das nur durch dieſe Freyheit — nur freywillig — beobachtet, aber eben darum auch übertreten werden kann.

Auch als Geſetz des Willens, als Geſetz, dem ſich die Perſon nur durch Freyheit unterwerfen kann,

ist das praktische Gesetz, Gesetz der Freyheit, und von jedem bloß theoretischen Gesetze des Begehrens (dahin auch das Gesetz des Strebens nach Glückseligkeit gehört) als bloßem Naturgesetze wesentlich verschieden.

Die praktische Vernunft ist nicht der Wille, und der Wille ist nicht die praktische Vernunft, selbst der reine Wille nicht. Reines Wollen ist Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, um des praktischen Gesetzes willen. Die Handlung des reinen Willens ist eine Handlung nach diesem Gesetze. Die Handlung der praktischen Vernunft stellt das bloße Gesetz im Selbstbewußtseyn auf. Diese ist Handlung durch bloße Vernunft, die nur diese einzige Handlungsweise hat; jene ist Handlung durch Freyheit des Willens, die zweyerley Handlungsweisen hat, die als reiner oder als unreiner Wille handeln kann.

Sitten, in engster Bedeutung des Wortes, heißen die freywilligen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen der Forderungen des Begehrungsvermögens. Das praktische Gesetz heißt Sittengesetz, in wie ferne ihm diese Befriedigungen und Nichtbefriedigungen untergeordnet sind, und Gesetz des reinen Willens, in wie ferne reines Wollen sein Objekt ist.

Pflicht ist alles, was durch das Sittengesetz nothwendig, Recht, was durch dasselbe möglich, Unrecht, was durch dasselbe unmöglich ist.

Das Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung oder des Widerſpruches einer Willenshandlung mit dem Sittengeſetz kündiget ſich dem Gefühlvermögen durch Vergnügen oder Mißvergnügen an, und hierin beſteht das ſittliche Gefühl.

In wie ferne nun die Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit, Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit, die ſich durch das ſittliche Gefühl ankündiget, von dem Sittengeſetz abhängt, in ſo ferne iſt die praktiſche Vernunft die wirkende Urſache des ſittlichen Gefühls.

Das Naturrecht ſchränkt ſich zwar auf das Recht, das durch Zwang durchgeſetzt, und das Unrecht, das durch Zwang gehindert werden darf, ein, und beſchäftiget ſich folglich nur mit einer Art des Rechts, das aber eben darum, in wie ferne es unter die Gattung Recht gehört, durch das Sittengeſetz beſtimmt wird.

Ungeachtet der Zwang phyſiſche Kräfte, und gegebene Fälle der äußeren Erfahrung, und daher außer dem Bewußtſeyn des Sittengeſetzes noch andere Thatſachen und Ueberzeugungen voraus ſetzt, ſo kann doch durch alle dieſe Thatſachen und Ueberzeugungen nur die Anwendung des praktiſchen Geſetzes, nicht das Geſetz ſelbſt, beſtimmt werden, von welcher die Rechtmäßigkeit des Zwanges abhängt. Das Gefühl von Recht und Unrecht iſt daher in allen ſeinen möglichen Arten und Aeußerungen Wirkung der praktiſchen Vernunft, und als ſolche, bey allen ſeinen noch ſo verſchiedenen Erſcheinungen, ſelbſt da wo

Digitized by Google

es im irrigen Gewissen geschäftig ist, seiner Quelle nach nothwendig und allgemein, seinem Objekte nach unveränderlich, seiner Natur nach uneigennützig und untrüglich.

Und nun lassen Sie uns versuchen, ob und in wie ferne sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten oder Charaktere des Gefühls von Recht und Unrecht, die zwar in den bisherigen Erklärungsarten dieses Gefühls nicht unbemerkt geblieben sind, aber sich in keiner derselben vereinigen ließen, aus unserer neuen Erklärungsart sammt und sonders begreifen lassen.

Als Wirkung der praktischen Vernunft setzt das Gefühl von Recht und Unrecht keineswegs wissenschaftliche Kultur, sondern nur diejenige Stufe des gemeinen Gebrauches der Vernunft voraus, auf welcher der Mensch über die Angelegenheiten seines eigennützigen Triebes, oder welches eben so viel heißt, über die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse, und über die Verhältnisse, in welche er durch dieselben in Rücksicht auf andere Menschen versetzt wird, nachzudenken angefangen hat; eine Stufe, auf welcher sich auch der gemeinste Mann in jeder bürgerlichen Gesellschaft befindet. Die praktische Vernunft kann ihr Gesetz keineswegs vor der Anwendbarkeit desselben im Bewußtseyn ankündigen. Diese Anwendbarkeit kann sich nicht eher einfinden als die theoretische Vernunft die Fälle zu denken vermag, die zur Anwendung jenes Ge-

ſetzes vorausgeſetzt werden, und die ſich nur aus den Datis der äußeren und inneren Erfahrung ziehen laſſen. So lange daher in dem rohen Sohne der Natur noch der bloße Inſtinkt ſeine eigenen Angelegenheiten beſorgt; ſo lange die Gegenſtände ſeiner Bedürfniſſe nicht durch die Denkkraft modificiert, verfeinert, erhöht, vervielfältigt ſind; ſo lange, mit einem Worte, der Menſch über ſein Wohl und Weh noch nicht zu räſonnieren angefangen hat: ſo lange ſchlummert ſeine Perſönlichkeit in ihm; ſo lange iſt er nicht zum Gebrauch und Bewußtſeyn ſeiner Freyheit erwacht; ſo lange hat er noch keinen Willen durch den er dem Inſtinkte entweder nach dem Sittengeſetz zu gebiethen, oder gegen daſſelbe zu dienen vermag; ſo lange kennt er auch keine andere als phyſiſche Gefühle, und er iſt nur der äußeren Geſtalt und dem innern, noch nicht in Kraft übergegangenen Vermögen nach, von dem vernunftloſen Thiere unterſchieden. Daher kömmt es, daß der außer aller bürgerlichen Geſellſchaft lebende Wilde gar nichts, und der in einem noch jungen und rohen Staate lebende Barbar nur ſehr wenig vom moraliſchen Gefühle weiß, und daß ſich die Beyſpiele von Tugend und Laſter, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in dem Verhältniſſe in einem Staate vervielfältigen, als die äußere Kultur des eigennützigen Triebes, die ſich durch den Luxus ankündiget, weiter gediehen iſt. Je zahlreicher und mannigfaltiger die Fälle ſind, welche der praktiſchen Vernunft durch die Erfahrung vorgelegt

werden, und durch welche sie veranlaßt wird, ihr Gesetz durch mannigfaltige Gebothe und Verbothe zu wiederholen, darzustellen und einzuschärfen; desto häufiger, lebhafter, verschiedenartiger müssen auch die Aeußerungen des Gefühls von Recht und Unrecht werden. Die wirkende Ursache dieses Gefühls ist daher keineswegs in der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Einrichtungen, sondern in einer Triebfeder des menschlichen Geistes aufzusuchen, die nicht von außenher gespannt wird, aber doch zur Aeußerung ihrer Selbstthätigkeit derjenigen Erfahrung bedarf, die sich nur im Schooße der Gesellschaft machen läßt.

Als Wirkung der praktischen Vernunft hängt das moralische Gefühl eben so wenig als das Bewußtseyn der Persönlichkeit, mit dem es aus einerley Quelle entspringt, vom Raisonnement ab. Das Gesetz, das sich durch dieses Gefühl ankündiget, hat seinen Grund in der Vernunft selbst, und zwar in derjenigen Aeußerung, in welcher die Vernunft von nichts außer ihr selbst abhängt. Das Bewußtseyn dieses Gesetzes ist daher immer wahr und untrüglich, ungeachtet das Urtheil über seine Anwendung auf einzelne Fälle darum trüglich seyn kann, und oft wirklich trügt, weil dasselbe von den theoretischen Wirkungen der Vernunft, und durch diese von gegebenen Gründen, die nicht immer in unserer Gewalt sind, abhängt. Daher das irrige Gewissen; wobey unter dem untrüglichen Obersatz, wel-

cher das Gesetz ausdrückt, ein unrichtiger, entweder aus Trugschlüssen oder aus mangelhaften Erfahrungen gezogener Untersatz subsumirt wird, woraus sich als Schlußsatz ein Urtheil ergiebt, das bey aller seiner theoretischen Unrichtigkeit praktisch wahr ist, und, in der Ausübung befolgt oder vernachlässiget, entweder eine tugendhafte oder lasterhafte Handlung ausmacht. Das Gefühl, wodurch sich Recht und Unrecht ankündigen, setzt daher in Rücksicht auf sein eigentliches Objekt kein gewisses Maß theoretischer Einsichten, keine von äußeren Umständen und inneren Graden der Fähigkeiten abhängende Aufklärung voraus: sondern dasselbe erwacht (nicht durch, aber) mit dem Gebrauch der den Instinkt, auf was immer für eine Weise, modificierenden Denkkraft, und coexistiert, durch die Untrüglichkeit, Reinheit und Heiligkeit seiner Quelle gesichert, in dem gemeinsten Manne neben der tiefsten Unwissenheit und den gröbsten Irrthümern, wie in dem gebildetsten Geiste neben den künstlichsten Theorien (die ihm so oft seine Wirklichkeit und Möglichkeit absprechen) mit gleicher unveränderlicher Wahrheit. Alle die feinen und groben Irrthümer, durch welche das moralische Gefühl in Rücksicht sowohl auf seinen Entstehungsgrund, als auch auf die Anwendung des Gesetzes, das sich in ihm ankündigt, bisher mißverstanden worden ist, können zwar die wohlthätigen Folgen dieses Gefühls aber keineswegs die wirkende Ursache desselben beschränken. Sie vermögen weder die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, die ihr Gesetz

aufstellt, noch diejenige Freyheit des Willens zu vermindern, durch welche die Person jenem Gesetz entweder gemäß oder zuwider handelt, und von der allein die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, Rechtschaffenheit oder Niederträchtigkeit, mit einem Worte der innere Werth der Person bey aller größeren oder kleineren Aufklärung des Kopfes, bey vielen oder wenigen unfreywilligen Irrthümern abhängt.

Denken Sie Sich, l. Fr., die Sittlichkeit als das Produkt einerseits der praktischen, d. h. der nicht räsonnierenden, sondern unbedingt gebiethenden Vernunft, andererseits aber des freyen Willens, der in jedem gegebenen Falle das praktische Gesetz ergreifen oder vernachlässigen kann; und es wird Ihnen in die Augen springen, warum und in wie ferne die Sittlichkeit von allen Weisen und Guten aller Zeiten als das höchste und gleichwohl jedem Menschen erreichbare, als das Einzige nur durch ihn selbst mögliche, seinen inneren Werth von seinen äußern Schicksalen unabhängig bestimmende Gut anerkannt werden konnte und mußte.

Und nun denken Sie Sich die Sittlichkeit als das Produkt einerseits der theoretischen, d. h. der räsonnierenden, von gegebenen Gründen abhängigen Vernunft, andererseits des Triebes nach Vergnügen der theils an die Resultate eben dieser Vernunft, theils an die Beschaffenheit seiner

Objekte gebunden iſt — und Sie werden die erwähnten Ausſagen der Weiſen und Guten für nichts als redneriſche Figuren, oder gutherzige Träumereyen halten müſſen. Da es aber für Sie und für mich keine höhere, reinere, ausgemachtere Wahrheit giebt und geben kann, als die in jenen Ausſagen enthalten iſt: ſo werden Ihnen mit mir alle Theorien ungereimt und abſcheulich vorkommen müſſen, nach welchen die Sittlichkeit als eine bloße Wirkung der Denkkraft in uns, und der Dinge außer uns, von der wiſſenſchaftlichen Kultur und von Zufällen gleich abhängig ſeyn müßte; nach welchen die Rechtſchaffenheit bloß theoretiſchen Einſichten und einem ſie bald hervorbringenden, bald zerſtörenden Zwange der Naturnothwendigkeit unterworfen wäre; nach welchen endlich das wahre Gefühl von Recht und Unrecht den beſtimmten und richtigen Begriff von Sittlichkeit vorausſetzte, und daher nicht nur dem gemeinen Manne, ſondern ſelbſt unter den Philoſophen allen denjenigen Partheyen fehlen müßte, die in ihren einander entgegengeſetzten Lehrbegriffen, von denen entweder nur Einer oder gar keiner der wahre ſeyn kann, dieſen Einen verfehlt hätten.

Durch unſre Erklärungsart, aber auch nur durch ſie allein, wird es begreiflich, wie das Gefühl von Recht und Unrecht, bey aller Trüglichkeit der Begriffe von demſelben, von ſeinem Objekt und ſeinem Entſtehungsgrunde, gleichwohl ſchlechterdings untrüglich ſeyn könne und müſſe. Das ſittliche Gefühl iſt Wirkung der handelnden,

und in so ferne nur von sich selbst abhängenden und untrüglichen Vernunft; der Begriff hingegen ist Wirkung der denkenden, und in so ferne von äußeren Umständen abhängenden, und daher nichts weniger als untrüglichen Vernunft; oder vielmehr, er ist so lange nicht das Werk der Vernunft, als er nicht durch bloße, reine, und in so ferne völlig entwickelte, sich selbst erkennende, ihr eigenthümliches Geschäft von dem Einflusse der übrigen Vermögen des Gemüthes unterscheidende Vernunft hervorgebracht ist. Ich rede hier von dem vollständigen, richtigen, durchaus wahren Begriffe, der eben darum von allen Zusätzen der Phantasie rein seyn muß, in seiner Zusammensetzung weder ein wesentliches Merkmal fehlen lassen, noch ein überflüssiges enthalten darf, und daher, durch eine vollendete Zergliederung seines Inhalts bis an die Gränze des Begreiflichen zurück geführt, erschöpft seyn muß. Ein solcher Begriff läßt sich nur durch eine Philosophie hoffen, die der menschliche Geist bis jetzt noch nicht errungen hat, und die nur mit der Entdeckung eines letzten allgemeingeltenden Fundamentes alles philosophischen Wissens beginnen kann. Bis dahin wird jeder philosophische Begriff von Recht und Unrecht sich seinem Objekte mehr oder weniger nähern, nie dasselbe erreichen, und bey aller Wahrheit einzelner Merkmale als Grundbegriff, als Vorstellung von dem Wesen seines Objektes, falsch seyn; er wird nur so lange richtig seyn, als er in seiner gänzlichen Undeutlichkeit mit dem moralischen Ge-

fühle selbst verwechselt, — er wird in dem Augenblicke unrichtig werden, als er zur Deutlichkeit erhoben wird *). Bis dahin wird auch jede Handlung, die nicht aus dem bloßen moralischen Gefühle hervorquillt, sondern etwa nach einer aus dem unrichtigen Begriffe von Sittlichkeit gezogenen Folgerung unternommen wird, zwar für moralisch gehalten werden, aber nichts weniger als moralisch seyn. In dieser Rücksicht hätte unser bisheriges Philosophieren über Sittlichkeit wohl alle Sittlichkeit aufheben müssen, wenn diese von der denkenden Vernunft und von Begriffen überhaupt abhienge. Gleichwohl hat die Philosophie durch das Unrichtige, das in allen ihren bisher aufgestellten Begriffen von Moralität enthalten ist, der eigentlich moralischen Kultur eben so viel Abbruch, als durch das Richtige, das in diesen Begriffen zerstreut vorkömmt, Vorschub gethan. Denn, wenn sie durch das letztere das moralische Gefühl weckte und unterstützte, so reitzte und bestärkte sie durch das erstere den eigennützigen Trieb, in dem sie das Princip der Selbstliebe bald offenbar, bald unter einem anderen Namen, zum Range der moralischen Triebfeder erhob.

*) Ein deutlicher, das heißt ein zergliederter Begriff ist darum noch kein richtiger Begriff. Die Zergliederung zeigt nur, was man in dem Begriff zusammengefaßt hat; nicht was man in denselben hätte aufnehmen oder weglassen sollen. Ja! der Begriff kann auch durch ungeschickte Zergliederung selbst unrichtig werden.

Das ästhetische Gefühl hat mit dem moralischen unter andern auch dieses gemein, daß es sich selbst überlassen untrüglich ist, — auf Begriffe gebracht, die nicht das Werk einer auf allgemeingeltenden Grundsätzen feststehenden Philosophie sind, verkannt, — und, in wie ferne diese Begriffe auf das Urtheil der Künstler und Kunstkenner Einfluß gewinnen, in seiner reinen und vollen Wirksamkeit gehindert wird. Durch den bekannten Zusammenfluß günstiger Umstände erwachte das Gefühl der Schönheit bey den alten Griechen in seiner ursprünglichen Reinheit und Energie, und brachte Meisterwerke der Kunst hervor, die bis jetzt unerreichbar geblieben sind. Ich stimme dem vortrefflichen Verfasser des Aufsatzes die Kunst und das Zeitalter in der Thalia völlig bey, wenn er behauptet, daß der Geschmack und der durch denselben bestimmte Kunstsinn der Griechen, weit entfernt durch unsre Theorien wieder hergestellt zu werden, vielmehr durch dieselben (so viel an ihnen liegt) unmöglich gemacht werde. Gefühle können durch keine Begriffe ersetzt, noch weniger aber können die Objekte untrüglicher Gefühle durch vieldeutige, schwankende, halbwahre Begriffe gedacht werden, ohne Grundsätze zu veranlassen, die jenen Gefühlen widersprechen. Allein ich bin überzeugt, daß der Geschmack der Griechen nicht nur wieder aufleben, sondern eine Stütze erhalten wird, die er nie gehabt hat, und durch die ihm eine ewige Dauer zugesichert werden wird, wenn

es einst der philosophierenden Vernunft gelungen seyn wird, nicht etwa was sich nur fühlen läßt, zu denken, sondern die wirkende Ursache der ästhetischen Gefühle aus einer feststehenden Wissenschaft der Vermögen des Gemüthes abzuleiten, und einen Begriff von Schönheit aufzustellen, der nicht weniger als das Gefühl derselben untrüglich ist.

Ich kehre zu unsrer Erklärungsart des Gefühls von Recht und Unrecht zurück, um zu zeigen, wie sich durch dieselbe die Entstehung der verschiedenen bisherigen Grundbegriffe von Pflicht und Recht begreifen, und das Wahre und Falsche in denselben bestimmen lassen.

In wie ferne Pflicht und Recht lediglich in dem von allem Räsonnement unabhängigen Gesetz der praktischen Vernunft gegründet sind, in so ferne können sie sich im Bewußtseyn ursprünglich keineswegs durch Begriffe, sondern nur durch Gefühle ankündigen, und zwar nur durch solche Gefühle, die von allen durch physische Eindrücke erzeugten Empfindungen wesentlich verschieden sind, und die den einzigen praktischen, von allem Räsonnement unabhängigen, und allgemeingültigen Ueberzeugungsgrund für das Sittengesetz und Naturrecht ausmachen. Man begreift hieraus, wie die engländischen Vertheidiger des moralischen Sinnes dazu gelangt sind, den letzten angeblichen und eigentlichen Grund für Sittlichkeit und Recht in einem bloßen Gefühle aufzusuchen, das

ſich aus ſeinem Objekte nicht erklären ließe, weil dieſes Objekt nur durch daſſelbe im Bewußtſeyn beſtimmt würde; das dem Willen durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündigte, was er zu thun und zu unterlaſſen hätte; das man aber übrigens weder für eine Wirkung theoretiſcher Einſichten, noch äußerer Eindrücke auf das Gemüth anſehen, folglich weder von der Denkkraft noch von der Sinnlichkeit ableiten könnte. Aber man begreift auch

Erſtens, daß in dieſer Erklärungsart der im ſittlichen Gefühl unſtreitig vorhandene urſprüngliche Ueberzeugungsgrund von Pflicht und Recht, mit dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit dieſer Objekte verwechſelt, und das ſittliche Gefühl, das nur Wirkung der ſittlichen Triebfeder ſeyn kann, für dieſe Triebfeder ſelbſt, oder für die Urſache jenes Gefühls angenommen iſt.

Zweytens, daß durch die Behauptung: Es laſſe ſich für die Sittlichkeit außer dem bloßen Gefühle kein Criterium angeben, und das ſittliche Gefühl ſey in Rückſicht auf ſeine wirkende Urſache unbegreiflich, Pflicht und Recht unter die qualitates occultas gezählt, und der Vernunft alle Möglichkeit abgeſprochen wird, das ſittliche und unſittliche Gefühl von dem nichtſittlichen zu unterſcheiden. Zwar ſoll ſich der Charakter der Sittlichkeit und Unſittlichkeit nach dieſem Syſteme durch das ſittliche Vergnügen und Mißvergnügen genugſam im Bewußtſeyn ankündigen. Aber woran

soll sich die Sittlichkeit dieses Vergnügens und Mißvergnügens erkennen, wodurch diese Lust und Unlust von allen andern unterscheiden lassen, wenn sie nur als Wirkungen einer ganz unbekannten Ursache, und keineswegs als das durch sich selbst einleuchtende Produkt der praktischen Vernunft im Bewußtseyn vorkommen sollten?

Drittens. Wäre das Vergnügen und Mißvergnügen das letzte und einzige Criterium, durch welches sich Recht und Unrecht dem Bewußtseyn ankündigten, und läge folglich der letzte begreifliche und angebliche Grund des Sittengesetzes lediglich in einer unbegreiflichen Lust und Unlust: so würde dieses Gesetz keineswegs in der Selbstthätigkeit, sondern in einem leidenden Vermögen der Person gegründet seyn; und es würde von der unbekannten Ursache der sittlichen Lust und Unlust abhangen, ob und wenn sie der Person jenes derselben fremde Gesetz ankündigen oder vielmehr auflegen würde oder nicht. — Durch diese Lust und Unlust würde aber nicht nur das Sittengesetz, sondern auch die sittliche Handlung selbst bestimmt seyn; sie würden nicht nur den Grund enthalten, durch den dieses Gesetz gegeben, sondern auch durch den dasselbe befolgt wird. Die unsittliche Handlung würde aus der bloßen Abwesenheit jener Lust und Unlust, oder aus dem Uebergewichte des physischen Vergnügens über das moralische erfolgen; und da sich die Person dabey bloß leidend verhalten könnte, so würde die Freyheit des Wil-

lens, die sich im Selbstbewußtseyn ankündiget, und der von dieser Freyheit abhängende Unterschied zwischen dem Freywilligen und Unfreywilligen, und der innere Charakter, der die sittlichen und unsittlichen Handlungen von den nichtsittlichen unterscheidet, eine bloße Täuschung seyn.

Wahr ist daher in dem Systeme der englischen Weltweisen, daß das sittliche Gefühl die ursprüngliche und natürliche Art und Weise ist, wie sich Pflicht und Recht im Bewußtseyn ankündigen: aber unwahr ist es, daß dieses Gefühl der ursprüngliche Bestimmungsgrund sowohl des Sittengesetzes als des demselben gemäßen Wollens sey. Dieses wird durch Freyheit der Person, jenes durch die praktische Vernunft bestimmt.

Durch unsre Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, das Wohlwollen als den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht anzunehmen; und es wird zugleich einleuchtend, was in ihrer Vorstellungsart Wahres und Unwahres enthalten ist. Man würde die teutschen Weltweisen, die sich zu derselben bekennen, mißverstehen, wenn man dafür hielte, daß sie unter diesem Wohlwollen, etwa wie Rousseau, das sympathetische Gefühl gedacht wissen wollten, das, in der Reitzbarkeit der Organisation gegründet, Recht und Unrecht der Beschaffenheit unsrer Muskeln und Nerven unterwerfen

würde. — Wenn man ihre Behauptungen im Zuſammenhange erwägt, ſo ergiebt es ſich, daß ſie unter dem der menſchlichen Natur eigenthümlichen Wohlwollen, in welchem ſie den Grund der ſittlichen Verbindlichkeit gefunden zu haben meynen, eine Geſinnung gegen andere Menſchen verſtehen, die ſchlechterdings unveränderlichen Geſetzen unterworfen iſt, und die ſich theils durch Enthaltung von aller Beeinträchtigung des fremden Wohlſtandes als Gerechtigkeit, theils durch die thätige Beförderung deſſelben als Wohlthätigkeit äußert. Es ergiebt ſich aber auch eben daraus, daß ſie nur von dem ſittlichen Wohlwollen, das heißt, demjenigen ſprechen, welches aus dem Sittengeſetze erfolgt, und das eben darum keineswegs der Grund der Verbindlichkeit deſſelben ſeyn kann. Sie behaupten ſehr richtig, daß die Pflicht in allen Fällen anderen Menſchen Schaden zuzufügen verbiethe, und in gewiſſen Fällen den Nutzen derſelben zu beſorgen gebiethe, und daß jeder Menſch ein ſtrenges Recht habe von keinem andern beleidigt zu werden. Aber da ſie ſelbſt keineswegs jede, durch was immer für einen Grund beſtimmte, Enthaltung von Beleidigung für eine Handlung der Gerechtigkeit, noch jedes Wohlthun ohne Ausnahme für eine Handlung der Pflicht anerkennen; ſo können ſie unmöglich, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, den Grund der Gerechtigkeit und Pflichtmäßigkeit in dem Abſcheu vor Beleidigung, und in der Luſt am Wohlthun aufſuchen, welche beyde

in vielen Fällen unsittlich seyn können, und in den meisten wenigstens nichtsittlich sind.

Durch unsere Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht in dem Triebe nach Glückseligkeit, das heißt, in dem durch theoretische Vernunft modificierten Triebe nach Vergnügen aufzusuchen. Es ist eine unläugbare Thatsache, daß sich das Gefühl der Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit, Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündiget. Durch das sittliche Gefühl wird daher auch derjenige Trieb befriedigt und beschränkt, der, in wie ferne er Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, eigennützig heißt. Als Lust und Unlust gehört also auch das sittliche Gefühl unter die Objekte des eigennützigen Triebes, ungeachtet seine wirkende Ursache die praktische Vernunft, die nichts als das Gesetz um seiner selbst willen zum Objekt hat, ein schlechterdings uneigennütziger Trieb heißen muß.

Als Vergnügen gehört das moralische Gefühl unter die Bestandtheile der Glückseligkeit, und als Objekte dieses Vergnügens gehören Pflicht und Recht unter die Objekte des Triebes nach Glückseligkeit. Allein, daraus, daß die Sittlichkeit auch eine der unmittelbaren Befriedigungen dieses Triebes ist, folgt doch keineswegs, daß sie nichts anderes sey. Daraus, daß derselbe bey dem Sit-

tengesetze auch seine Rechnung findet, folgt noch nicht, daß er der sittliche Gesetzgeber sey.

Die praktische Vernunft liefert durch das sittliche Vergnügen nicht nur unmittelbare Bestandtheile der Glückseligkeit, sondern stellt auch durch ihr Gesetz eine der vornehmsten Bedingungen auf, unter welchen sich die übrigen Arten des Vergnügens zur Idee der wahren Glückseligkeit vereinigen lassen. Ohne den dem Sittengesetz angemessenen Willen ist diese Idee nicht einmal denkbar. Unsittlichkeit ist eine unerschöpfliche Quelle auch des physischen Elends, und die sittliche Gesinnung verwahrt nicht nur gegen zahllose vermeidliche Uebel, und macht die unvermeidlichen erträglich, sondern gewährt einzig und durch sich selbst wahre Ruhe und Zufriedenheit des Herzens, und durch den vernünftigen Gebrauch der Gaben des Glückes und der Natur eine Menge unschuldiger Freuden, von denen der lasterhafte sich selbst ausschließt. Grundes genug, um die Sittlichkeit als ein Mittel zur Glückseligkeit, und zwar in wie ferne die reinen, dauerhaftesten, edelsten Genüsse aus ihr hervorquellen, in wie ferne sie auf das ganze Leben den entscheidendsten Einfluß hat, und in wie ferne sie die einzige lediglich von uns selbst abhängige Bedingung des Wohlbefindens ist, für das erste und vornehmste Mittel zur Glückseligkeit anzuerkennen. Aber auch Veranlassung genug, sie durch eben dasjenige zu verkennen, wodurch man sie am bestimmtesten zu erkennen glaubt,

und sie in ihren Gründen herabzusetzen, indem man sie in ihren Folgen erhebt. Veranlassung genug, zu wähnen, daß sie, die unstreitig das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit ist, auch keinen andern und höhern Zweck haben könne, — daß der Einfluß des Sittengesetzes auf das Wohlbefinden den letzten und eigentlichen Grund seiner Verbindlichkeit ausmache, und daß der Wille bey der Befolgung desselben nichts als jenen Einfluß vor Augen haben könne. So wurde das Gesetz, das seinen so großen und entscheidenden Einfluß auf Glückseligkeit eben dem Umstande verdankt, daß es als Gesetz der praktischen Vernunft lediglich durch sich selbst nothwendig und von der Sanktion des Triebes nach Vergnügen unabhängig ist, dieser Sanktion unterworfen, und die sittliche Gesinnung, aus der nur in so ferne und in dem Verhältnisse Glückseligkeit erfolgt, als in derselben der freye Willen das Gesetz lediglich um des Gesetzes willen befolgt, die Gesinnung, für welche die Glückseligkeit selbst nur in so ferne einen Werth hat, als sie aus der Sittlichkeit erfolgt, die Gesinnung, welche das Wohlbefinden nur als ein Mittel zum Rechthandeln gebraucht, und Tod und Leben der Pflicht unterordnet — unter dem Namen des Strebens nach Glückseligkeit mit bloßer Selbstliebe und eigennütziger Klugheit verwechselt. So kam die Moral zu der leidigen Benennung der Glückseligkeitslehre, durch welche sie so mancher berühmte Schriftsteller unter uns nicht nur am bestimmtesten zu bezeichnen, sondern auch noch zu ehren meynt.

Dabey vergaß man, daß die Begründung und Vermehrung der Glückſeligkeit, die ſich keineswegs unabhängig von äußeren Umſtänden denken läßt, unter Vorausſetzung dieſer Umſtände zwar die natürliche, aber keineswegs ohne dieſe Vorausſetzung die unmittelbare und ſchlechthin nothwendige Folge des moraliſchen Verhaltens ſey. Glückſeligkeit, wenn man anders einen Zuſtand des gegenwärtigen Lebens (ohne darum das zukünftige auszuſchließen,) darunter verſtehen will, erfolgt aus der Sittlichkeit nur dann und in ſo ferne, wenn und in wie ferne — nicht bloß die äußern Thatſachen der Erfahrung (ohne welche ſich die Erhaltung und der wenigſtens erträgliche Zuſtand der phyſiſchen Exiſtenz durchaus nicht denken laſſen,) gegeben, ſondern auch, wenn und in wie ferne die Urtheile der Denkkraft, durch welche die Anwendung des an ſich unfehlbaren Sittengeſetzes auf einzelne Fälle beſtimmt wird, richtig ſind: das heißt, wenn unter dem untrüglichen Oberſatz, den die praktiſche Vernunft durchs moraliſche Gefühl ankündiget, keine unrichtigen Unterſätze ſubſumirt werden; wenn die freye Handlung nicht bloß praktiſch, ſondern auch theoretiſch vernünftig, nicht bloß moraliſch, ſondern auch klug iſt, und folglich aus keinem irrigen Gewiſſen erfolgt. Eben dieſe unläugbare Unentbehrlichkeit der Klugheit, welche allein verhindern kann, daß nicht eine und eben dieſelbe Handlung für die Vernunft praktiſch nothwendig und theoretiſch unmöglich, innerlich gut und äußerlich verderblich,

heilig und thöricht ſey, und aus der ſich die Wichtigkeit der wiſſenſchaftlichen Kultur in Rückſicht auf die moraliſche am auffallendſten ergiebt, hat das Mißverſtändniß veranlaſſet, durch welches die Weisheit, oder die moraliſche Klugheit, mit der Klugheit überhaupt verwechſelt, die Regel der Anwendung des Sittengeſetzes, welche Erfahrung und theoretiſche Vernunft vorausſetzt, für das Sittengeſetz ſelbſt, das von beyden unabhängig iſt, angeſehen, und Sittlichkeit und Recht in dem bloßen wohlverſtandenen Eigennutz (der ihnen freylich nicht widerſprechen, aber ſie eben ſo wenig begründen kann) aufgeſucht und gefunden wurden.

Durch unſre Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philoſophen dazu gelangt ſind, den Beſtimmungsgrund von Pflicht und Recht in der Vollkommenheit, als dem nothwendigen Objekte unſrer vernünftigen Natur, anzutreffen. Der durch praktiſche Vernunft beſtimmte Gegenſtand des moraliſchen Gefühls iſt freylich, in wie ferne er Geſetz iſt, eine Vollkommenheit, und die demſelben gemäße Handlung des Willens läßt ſich nicht ohne Einheit des Mannigfaltigen, ohne Zuſammenſtimmung zu Einem Zwecke denken. Allein da nicht jede Vollkommenheit Objekt des moraliſchen Gefühls, nicht jede Einheit des Mannigfaltigen Wirkung der praktiſchen Vernunft und des freyen Willens, nicht jede Zuſammenſtimmung zu einem Zwecke die lediglich um ihrer ſelbſt willen beabſichtigte Ge-

setzmäßigkeit ist: so kann die moralische Vollkommenheit nicht ohne Ungereimtheit durch Vollkommenheit überhaupt erklärt werden; so kann nicht jede Vollkommenheit als solche, sondern nur diejenige, die nicht Grund, sondern nur Folge der Handlung der praktischen Vernunft ist, das Objekt des moralischen Vergnügens seyn; so kann auch nicht diese Vollkommenheit und das ihr entsprechende Vergnügen, sondern nur die wirkende Ursache von beyden, die durch sich selbst gesetzgebende Vernunft, allein der bestimmende Grund von Pflicht und Recht seyn.

Durch unsre Erklärungsart wird es begreiflich, wie eine sehr ansehnliche Parthey von Schriftstellern dazu gelangt ist, das Naturrecht von der Moral zu trennen, und den Grund des Einen gänzlich außerhalb des Gebiethes der Andern aufzusuchen. Indem sie die innere, von aller äußeren Nöthigung unabhängige, und durch die vernünftige Natur lediglich bestimmte Verbindlichkeit des Sittengesetzes anerkennen, und dieselbe von der äußeren Verbindlichkeit, die sie für den Charakter des Naturrechtes halten, von der Zwangspflicht unterscheiden, glauben sie den Charakter der Moralität lediglich auf die Gewissenspflicht einschränken, und den Grund des Naturrechts in einem bloß physischen und eigennützigen Triebe, den sie den Trieb der Selbsterhaltung nennen, annehmen zu müssen. Allein sie verwechseln das physische Vermögen zu zwin-

gen, ohne welches ſich freylich keine Zwangspflicht denken läßt, und das nur im Körper gegründet ſeyn kann, mit dem moraliſchen, ohne welches der Zwang unmöglich mit Pflicht und Recht zuſammen gedacht werden kann, und das nur aus der praktiſchen Vernunft quillt. Der Trieb der Selbſterhaltung kann ſo wenig der Grund des Naturrechtes ſeyn, daß er ſelbſt vielmehr nur in Rückſicht auf die Rechtmäßigkeit ſeiner Forderungen Objekt deſſelben ſeyn kann; und dieſe Rechtmäßigkeit wird durch ein Geſetz beſtimmt, nach welchem die Selbſterhaltung in vielen Fällen der Erhaltung anderer aufgeopfert werden muß. Nur dann kann der Zwang zu einem Rechte erhoben werden, wenn die Selbſterhaltung nicht etwa bloß durch das Naturgeſetz möglich, ſondern auch durch das Sittengeſetz erlaubt iſt. Das Naturrecht läßt ſich daher in ſeinem Unterſchiede von demjenigen Theile der Moral, der die bloßen Gewiſſenspflichten behandelt, zwar nicht ohne den Trieb der Selbſterhaltung denken, und dieſer letztere gehört in ſo ferne allerdings zum Objekte deſſelben; aber nur als der durch das Recht beſtimmbare, nicht als der das Recht beſtimmende Beſtandtheil dieſes Objektes; nur als dasjenige, wodurch die Pflicht zur Zwangspflicht, nicht wodurch ſie zur Pflicht wird, als die Materie, nicht als die Form des ſtrengen Rechtes; — oder das Naturrecht iſt nichts als was man, durch einen unverantwortlichen Mißbrauch des Wortes Recht das Recht des Stärkern nennt.

Aus unſerer Erklärungsart wird es begreiflich, wie auch ſonſt wohlgeſinnte und ſelbſtdenkende Schriftſteller, wie ſogar Philoſophen von Profeſſion dieſen Mißbrauch für den einzig richtigen Gebrauch, der außer dem Gerichtshofe des Gewiſſens von dem Worte Recht gemacht werden dürfte, halten konnten. Das Geſetz, welches die praktiſche Vernunft dem Naturrechte zum Grunde legt, fordert eben dieſelbe Unverletzlichkeit der Perſonen und des Eigenthums, und eben dieſelbe Aufopferung des Privatvortheils, welche der Staat zu ſeiner Erhaltung zu erzwingen genöthiget, oder durch ausdrückliche und ſtillſchweigende Verträge zu fordern berechtiget iſt. Eine allerdings blendende Veranlaſſung, jene Forderungen des Naturrechtes nicht vom moraliſchen Geſetze, ſondern das Naturrecht und dieſes Geſetz ſelbſt vom Bedürfniſſe des Staates und den Folgen dieſes Bedürfniſſes, Verträgen, poſitiven Geſetzen, Einrichtungen u. ſ. w. abzuleiten. Dieſe Täuſchung wird auch noch durch die unläugbaren Thatſachen unterſtützt — daß in dem Staate, als Staat, keine anderen als poſitive Geſetze gelten; daß die meiſten Menſchen nur durch die Furcht vor der Strafe von Verbrechen abgehalten werden: daß, nach dem Zeugniſſe der Geſchichte, die bürgerlichen Geſellſchaften und die vorzüglichſten unter den Repräſentanten und Regenten derſelben kein höheres Geſetz als den Vortheil des Staates, oder den Wohlſtand ihres Eigenthums über ſich erkannten. Alle dieſe Thatſachen erfolgen

nach unsrer Erklärungsart, theils aus der Freyheit des Willens, durch welche der Mensch gegen das Gesetz der praktischen Vernunft dem Instinkte eben sowohl zu dienen als durch dasselbe ihm zu gebiethen vermag; theils aus der Beschränktheit des menschlichen Geistes, der nicht nur zur richtigen Anwendung des Sittengesetzes, sondern auch zur Kenntniß seines wahren Vortheils des langwierigen Unterrichtes der Erfahrung, und einer langsam fortschreitenden Kultur seiner Denkkraft bedarf; theils endlich daraus, daß der Vortheil des Staates, in wie ferne er den Gesetzen der Gerechtigkeit nicht zuwider ist, für den Staat Recht und für dessen Verwalter Pflicht ist. Für denjenigen hingegen, der den Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht nur in der äußern Erfahrung aufsucht, müssen jene Thatsachen freylich nur aus dem eigennützigen, an physische und psychologische Gesetze gebundenen Triebe erfolgen, und die leidige Voraussetzung bestätigen, daß sich unter Pflicht keine andere Nothwendigkeit, und unter Recht keine andere Möglichkeit denken lasse, als die aus dem Uebergewichte der Stärke erfolgt. Wer kennt nicht die Geschicklichkeit gewisser Weltleute, jede Handlung der Gerechtigkeit, der Güte und der Großmuth aufs natürlichste aus der Selbstliebe — und jede, bey der diese Hypothese nicht auslangt, aus — Wahnsinn zu erklären? Sie beweisen dadurch allerdings, daß ihr Gefühl für Sittlichkeit nicht viel klärer seyn könne, als ihr Begriff von Sittlichkeit deutlich ist; zeigen hingegen

eine deſto ausgebreitetere Welterfahrung und tiefere Erkenntniß — Ihrer Selbſt. Da ſich das praktiſche Geſetz nur im Selbſtbewußtſeyn ankündigen kann, und das Weſen der Moralität in der freyen, dieſes Geſetz ergreifenden, oder verwerfenden, und alſo durch Freyheit demſelben gemäßen oder widerſprechenden Richtung des bloßen Willens beſteht: ſo läßt ſich aus der äußern, in der Erfahrung ſich offenbarenden Geſetzmäßigkeit und Geſetzwidrigkeit einer Handlung (aus der bloßen Legalität oder Illegalität) keineswegs auf ihre Moralität ſchließen. Wer daher die Realität des Sittengeſetzes und Naturrechtes lediglich nach äußeren Erfahrungen prüfen will, der wird dieſelbe jederzeit, und zumal bey dem bisherigen und gegenwärtigen Zuſtande unſerer wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Kultur, für einen frommen Traum eines gutherzigen Schwärmers anzuſehen geneigt ſeyn, und das Bonmot des ſeligen Schmauß, der ſich als Profeſſor des Naturrechtes Profeſſor Non Entis ſchrieb, nicht ſowohl für einen witzigen Einfall, als für ein Reſultat des philoſophiſchen Scharfſinnes anerkennen.

Aus unſerer Erklärungsart wird es endlich begreiflich, warum wir bis jetzt noch keine Moral und kein Naturrecht als Wiſſenſchaft, d. h. als ein feſtſtehendes, anerkanntes und einziges, aus allgemeingeltenden Grundſätzen beſtehendes Syſtem aufzuweiſen haben. Das moraliſche Gefühl, wo-

durch sich Pflicht und Recht bisher allein unverkennbar ankündigten, und welches bis jetzt den einzigen wahren Ueberzeugungsgrund von der Realität und eigentlichen Beschaffenheit des Objektes der Moral und des Naturrechtes ausmachte, wird zwar als Wirkung der praktischen Vernunft immer untrüglich, aber auch zugleich so lange unbegreiflich bleiben müssen, als nicht der eigenthümliche Charakter der Vernunft, dasjenige, was sie vom Verstande sowohl als von der Sinnlichkeit unterscheidet, und was ihr, als denkender und handelnder Vernunft, sowohl gemeinschaftlich, als in beyden Rücksichten ausschließend zukommt, völlig entdeckt, entwickelt, und auf allgemeingeltende Grundsätze zurückgeführt ist. Bis dahin wird jeder Grundbegriff der Moral und des Naturrechtes mehr oder weniger undeutlich und willkührlich, und in so ferne zum ersten allgemeingeltenden Grundsatze der Wissenschaft untauglich seyn. Er wird seine Undeutlichkeit und Willkührlichkeit dadurch offenbaren, daß er verschiedener Deutungen fähig seyn, und nur Eine unter den Partheyen der Kenner und Pfleger der angeblichen Wissenschaft befriedigen wird. Es wird so vielerley Hauptvorstellungsarten von dem Objekte der Moral und des Naturrechtes geben, als es metaphysische Hauptsysteme giebt.

Ich kenne kaum etwas ungereimteres, als die Protestationen so mancher Moralisten und Naturrechtslehrer gegen die Metaphysik, aus

aus der sie doch sammt und sonders ihre Bekanntschaft mit der wirkenden Ursache der Gefühle von Pflicht und Recht schöpfen müssen, wenn sie nicht ihre Unwissenheit dieser Ursache eingestehen, und folglich ihren Grundbegriff von Recht für grundlos oder unbegreiflich erklären wollen. So lange nun noch diese Metaphysik, als angebliche Wissenschaft der Dinge an sich, auch die besten Köpfe verwirren wird: so lange wird man auch die Vernunft das Gesetz der sittlichen Handlungen nicht aus ihrer Selbstthätigkeit schöpfen, sondern von den leidigen Dingen an sich erhalten lassen; und dieses Gesetz wird so vielerley Auslegungen zulassen, als es Lehrmeynungen über die Natur dieser Dinge giebt und geben kann. Allein in keiner einzigen derselben wird die Selbstthätigkeit der Vernunft, ihr praktisches Gesetz und die Freyheit des Willens, welche zusammen die eigenthümlichen Charaktere der Sittlichkeit und der wirkenden Ursache des Gefühls von Pflicht und Recht sind, denkbar seyn; sie werden in einigen geradezu geläugnet, in den übrigen aber mit leeren und den Begriffen widersprechenden Worten behauptet werden. Die Moral und das Naturrecht werden auch nicht eher Wissenschaft werden, das heißt, aus allgemeingeltenden Grund- Lehr- und Folgesätzen bestehen können, als bis das große, von dem einen Theile der bisherigen Philosophen für unauflöslich, von dem andern für längst aufgelöst gehaltene Problem von dem Gesetze und von

der Freyheit des Willens die von jenem Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt wird — zur allgemeinen Befriedigung aller zukünftigen Selbstdenker aufgelöst, und die Philosophie aus einem Aggregate unzusammenhängender und einander widersprechender Meynungen zu einem einzig möglichen und wirklichen streng wissenschaftlichen System erhoben seyn wird; eine Bedingung, deren reelle Möglichkeit sich bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer wissenschaftlichen und sittlichen Kultur freylich leichter bezweifeln als begreifen läßt.

Vierter Brief.

Ueber die bisherige Mißhelligkeit zwischen der moralischen und der politischen Gesetzgebung, und zwischen der natürlichen und der positiven Rechtswissenschaft.

Sie bemerken sehr richtig, l. Fr., daß die gegenseitige Unzufriedenheit die gegenwärtig zwischen den Philosophen und den Pflegern der positiven Wissenschaften herrscht, und die sich auf beyden Seiten nicht selten durch Verachtung oder Lästerung dessen, was man nicht versteht, äußert, die leidige

Folge haben müſſe, beyde Theile der wichtigen Vortheile zu berauben, welche ſie durch gegenſeitige Mittheilung und Benutzung ihrer Einſichten für die Kultur ihrer eigenen Fächer gewinnen könnten und ſollten. Nichts deſto weniger glaube ich dieſe Unzufriedenheit demjenigen Einverſtändniſſe weit vorziehen zu müſſen, welches ſich noch vor kurzem auf die Vermengung der Religion mit der Moral, und des poſitiven Rechts mit dem natürlichen gründete; wo der Philoſoph alle Gewiſſenspflicht von dem geoffenbarten Willen Gottes, und alles äußere Recht von der Staatsverfaſſung und dem Willen der politiſchen Geſetzgeber ableitete, und der Theolog und Juriſt zu philoſophieren glaubten, wenn ſie das Poſitive an den kirchlichen Glaubensartikeln und politiſchen Geſetzen aus der Metaphyſik demonſtrierten. Ich ſehe an dieſer ehemaligen Eintracht eine eben ſo natürliche Folge des verkannten Unterſchiedes, als an der heutigen Mißhelligkeit — des verkannten Zuſammenhangs zwiſchen den philoſophiſchen und poſitiven Wiſſenſchaften.

Wenn ſich das Verkanntſeyn einer unentbehrlichen Sache durch gleichzeitige Geringſchätzung und Ueberſchätzung, welche ihr von zwey entgegengeſetzten Partheyen widerfährt, ankündiget, und wenn das Uebertriebene an der Herabſetzung ſowohl als an der Erhebung auffallend wird; ſo führt es die Epoche herbey, mit welcher, durch genauere

Bekanntschaft mit der Sache selbst, eine richtigere Schätzung ihres Werthes, und ein besserer Gebrauch derselben anfängt. Die Rechtsgelehrten und Staatsmänner werfen den Philosophen Geringschätzung, und diese jenen Ueberschätzung des positiven Rechtes vor. Wenn diese Vorwürfe, die noch nie so laut und so allgemein als eben jetzt ertönt haben, gegründet sind: so war das Bedürfniß, die herrschenden Begriffe über diesen wichtigen, von zwey Partheyen gleich verkannten Gegenstand zu berichtigen, noch nie so dringend, und eine Revolution in diesen Begriffen, die für die Philosophie, Rechtswissenschaft, Gesetzgebung und Staatskunst die wohlthätigsten Folgen haben muß, noch nie so nahe, als gegenwärtig.

Es ist nicht sowohl die Gesinnung des großen Haufens, als die Denkart der Aufgeklärteren, die sich heut zu Tage gegen den Zwang der positiven Gesetze und Rechte empört. Der Pöbel schleppt das gewohnte Joch, das ihm die Willkühr eines Despoten auflegt, und das er nur durch die Unbesonnenheit desselben gezwungen abwirft, in der Gedankenlosigkeit eines Lastthiers dahin; während er die rechtmäßigste Gewalt den Händen, denen er sie selbst anvertraut hätte, in dem Augenblicke wieder entreißen würde, als er den unvermeidlichen aber gerechten Druck derselben unangenehm zu fühlen anfinge. Der selbstdenkende Menschenfreund hingegen, welcher die Untersuchung der sittlichen

Verbindlichkeit und der durch dieſelbe beſtimmten unveränderlichen Pflichten und unverlierbaren Rechte der Menſchheit zu ſeinem Hauptgeſchäfte macht, und der die unläugbaren und empörenden Widerſprüche, die ihm zwiſchen den ſittlichen Pflichten und Rechten und manchen poſitiven Geſetzen und ſogenannten Rechten in die Augen ſpringen, keinesweges als ein gleichgültiger Zuſchauer betrachten kann, — fühlt ſich dann durch den Unwillen in ſeiner Gemüthsſtimmung geneigt, das Ganze der bisherigen poſitiven Einrichtungen für nicht viel mehr als für eine traurige Nothhülfe anzuſehen, die den Mangel der moraliſchen Kultur eben ſo augenſcheinlich ankündiget, als unwürdig erſetzt und nachtheilig verewigt. Auf der andern Seite ſind es zwar freylich meiſtens nur die feilen Miethlinge der Unterdrücker, die theils ſchwärmeriſchen, theils hinteriſtligen Verfechter des Aberglaubens, und die blinden Werkzeuge des politiſchen Mechanismus, welche die urſprünglichen (ſogenannten natürlichen) Rechte der Menſchheit läſtern oder verſpotten, die deutlichſten Ausſprüche der Vernunft durch ſinnloſe Glaubensartikel niederſchlagen, die dringendſten Foderungen der Menſchlichkeit durch Herkommen und geſchriebene Geſetze abfertigen. Allein auch nicht wenige helldenkende und wohlwollende Rechtsgelehrte und Staatsmänner ſind völlig überzeugt, daß die Vernunft keinesweges aus ſich ſelbſt Regeln ſchöpfen könne, noch weniger aber, daß ſie lediglich durch ſich ſelbſt ein nothwendiges allgemeines, und

zwar ein allein heiliges und unveränderliches Gesetz aufstelle, wodurch sie bey der positiven Gesetzgebung geleitet würde. Sie glauben zu wissen, daß die Vernunft auch in dieser Rücksicht, wie in allen übrigen, lediglich von der Erfahrung abhange, nie durch sich selbst, sondern immer nur durch fremde Thatsachen bestimmt werden müsse, und folglich keine anderen als positive Gesetze hervorbringen, und den politischen Verfassungen und Verwaltungen zum Grunde legen könne. Sie lehren daher, daß die bereits vorhandenen, durch bloße sinnliche Bedürfnisse der Gesellschaft und äußere Umstände veranlaßten positiven Gesetze die einzige Grundlage von neuen und bessern werden könnten, bey deren Erzeugung die Vernunft ebenfalls nur nach Maßgabe jener Bedürfnisse und Umstände zu Werke gehen könnte. Sie berufen sich zur Bestätigung dieser Behauptungen auf die Philosophen von Profession, von denen ohngefähr die eine Hälfte das Vorhandenseyn, und die Möglichkeit ursprünglicher, durch bloße Vernunft bestimmbarer Rechte der Menschheit läugnet, die andere aber über das Wesen und die eigentliche Beschaffenheit dieser Rechte nur so lange mit sich selbst einig ist, als sie ihre schwankenden Begriffe in rednerische Darstellungen verhüllt; in dem Augenblicke aber, als sie sich auf eine genauere Rechenschaft über dieselben einläßt, in Partheyen zerfällt, deren Meynungen sich gegenseitig aufheben.

Philoſophen und Juriſten ſind darüber einig, daß der gegenwärtige Einfluß der Philoſophie auf die Jurisprudenz ſehr unbedeutend ſey; und der Philoſoph ſieht aus dieſem Grunde die Jurisprudenz, der Juriſt hingegen die Philoſophie für etwas eben ſo unbedeutendes an. Beyde vergeſſen die Unvollkommenheiten ihres eigenen Faches über die Fehler des fremden, welche ſie nicht ſowohl in dem verbeſſerlichen Zuſtande beyder Wiſſenſchaften, als in einer vorausgeſetzten Unverbeſſerlichkeit derſelben aufſuchen.

Der Juriſt findet an dem Feſtſtehenden und Ausgemachten ſeines Faches den wiſſenſchaftlichen Charakter, den er an dem Schwankenden und Streitigen der Philoſophie vermißt. Er ſieht die poſitiven Rechte auf unläugbare Thatſachen, die ſogenannten natürlichen hingegen auf ſtreitige und vieldeutige Principien gegründet. Er ſieht jene durch Geſetze beſtimmt, die theils durch die natürlichen Bedürfniſſe, theils durch die Gewalt der Staaten feſtgehalten werden: dieſe aber von ſogenannten Grundſätzen abhängig, welche durch Leute ohne alle Erfahrung, aller Erfahrung zuwider, und zum Behuf anderer ſchon vorher als wahr angenommener Behauptungen erkünſtelt ſind, und die ſelbſt in den Studierſtuben, außer welchen ſie durchaus keine Gültigkeit haben, eben ſo oft geläugnet als behauptet werden. Er glaubt, eben dieſe Unzuverläſſigkeit jedes bisher aufgeſtellten Grundbegriffes vom Naturrecht, die ſich durch

die fortwährenden Streitigkeiten unter den eifrigſten Vertheidigern dieſer angeblichen Wiſſenſchaft offenbare, mache es den Geſetzgebern ſowohl als den Geſetzkundigen zur Pflicht, ſich ſorgfältig alles Gebrauches jener angeblichen Principien zu enthalten, und die bisher ſo glücklich behauptete Unabhängigkeit der mit dem Wohl und Weh der Menſchheit ſo innigſt zuſammenhängenden Wiſſenſchaft des Rechts — von bloßen Meynungen, auch für die Zukunft durchzuſetzen.

Der Philoſoph hingegen findet eben an dem Feſtſtehenden und Ausgemachten der poſitiven Rechte nicht ſelten den Charakter der Unwiſſenheit und des Stumpfſinnes, die ſich der fortſchreitenden und durch allmähliche Anerkennung der unwandelbaren Geſetze der Vernunft zu bewirkenden Veredlung der Menſchheit widerſetzen. Er ſieht an den Thatſachen, worauf jene Rechte gebaut ſind, gemeiniglich nichts als Erſcheinungen der Ungerechtigkeit und der Unvernunft in finſtern Zeitaltern, unglückliche Begebenheiten für den größern Theil der Menſchheit, durch Zufall veranlaßt, deren Folgen der Zufall ſelbſt längſt wieder gut gemacht haben könnte, wenn ſie nicht eben durch geſchriebene und mit Gewalt befeſtigte Geſetze eine künſtliche Dauer erhalten hätten. Nichts iſt in ſeinen Augen ungereimter, als die angebliche Unveränderlichkeit der poſitiven Geſetze durch die Sanktion, die ihnen die phyſiſche Gewalt des Stärkern giebt. Denn er weiß, daß dieſe

Sanktion, wenn ſie nicht dem Geſetz der Gerechtigkeit untergeordnet, und durch die unveränderlichen Regeln der mit ſich ſelbſt einigen Vernunft gelenkt wird, lediglich von äußern Umſtänden abhängt, die in einem unaufhörlichen Wechſel begriffen ſind, und um ſo gewiſſer den Umſturz einer unnatürlichen und ungerechten Staatsverfaſſung herbeyführen, je künſtlicher und je gewaltſamer die Maßregeln waren, durch welche der Despot der (zur fortſchreitenden Veredlung beſtimmten) menſchlichen Natur die veralteten Formen ihrer Unmündigkeit aufzudringen ſtrebt.

Der Juriſt glaubt die gute Sache derjenigen Geſetze zu führen, die für die Menſchen, wie ſie nach dem Zeugniſſe der Erfahrung wirklich beſchaffen ſind, gemacht wären. Er ſpottet über die angeblichen Geſetze, aus denen die Philoſophen die natürlichen Pflichten und Rechte herleiten, und die nur für das Abſtraktum Menſchheit, nur für die Menſchen, wie ſie nach metaphyſiſchen Spekulationen beſchaffen ſeyn ſollten, berechnet wären. Ekel und Unwillen ergreift ihn bey dem Gedanken an Geſetze, zu deren Erkenntniß der geſunde Menſchenverſtand nicht hinreiche, ob ſie gleich für alle Menſchen ohne Ausnahme da ſeyn ſollten; welche wahr zu finden, man durchaus Philoſoph, und zwar von der Sekte des Schriftſtellers ſeyn müſſe, der ſie gegen die Schriftſteller von andern Sekten vertheidiget; — und deren Beobachtung eben dieſelbe Kultur ſchon vorausſetzen würde, die der Philoſoph ſelbſt

erſt durch ſie erwartet. Er beruft ſich auf das über alle Zweifel erhabene Daſeyn der poſitiven Geſetze, welches denſelben durch ihre, dem geſunden Menſchenverſtande einleuchtende Unentbehrlichkeit auf immer verbürgt würde; während die Entbehrlichkeit der philoſophiſchen Pflichten und Rechte durch ihre ſelbſt auf den Studierſtuben noch ſtreitige Wirklichkeit, und durch die Thatſache, daß ſich die wirkliche Welt ohne ſie bisher beholfen hat, außer allem Streit geſetzt würde.

Der Philoſoph macht den poſitiven Geſetzen den Vorwurf, daß ſie für die wirklichen Menſchen, nur in wie ferne dieſe durch äußere und veränderliche Umſtände der Erfahrung modificiert ſind, und ohne Rückſicht auf die unverlierbaren Forderungen ihrer unter allen dieſen Umſtänden unveränderlichen vernünftigen Natur berechnet wären; daß ſie eben die moraliſchen Uebel, deren Folgen ſie zurück zu treiben beſtimmt wären, durch die Aufſtellung und Verewigung der Gründe derſelben hervorbrächten; daß ſie, um die äußeren Erſcheinungen des Laſters zu verhindern, die Tugend unmöglich machten, um die Aeußerungen der Unſittlichkeit zu unterdrücken, die Fortſchritte der Sittlichkeit aufhielten — und, um ein unrichtiges Ideal eines Bürgers zu realiſieren, den wahren Charakter der Menſchheit zerſtörten. Der Philoſoph weiß, daß die Menſchen keineswegs wirklich dasjenige ſind, was die meiſten poſitiven Geſetze von ihnen vorausſetzen. Er weiß,

daß bey diesen Gesetzen mehr auf zufällige Erscheinungen der menschlichen Natur unter zufälligen äußeren Lagen, als auf das Wesen derselben, das niemand weniger als den Eroberern und Despoten bekannt seyn könnte, Rücksicht genommen sey. Er weiß, daß die Sitten, von denen das Wohl eines Staates mehr als von seiner Verfassung abhängt, durch Zwangsgesetze weder hervorgebracht noch ersetzt, sondern nur unter der Voraussetzung begünstiget werden können, daß diese Gesetze den von ihnen unabhängigen Principien der Sittlichkeit nicht widersprechen. Er weiß, daß die positiven Gesetze ihre wahre Brauchbarkeit nur durch die Gerechtigkeit erhalten können, die nur dann Statt findet, wenn der mit ihnen verbundene Zwang nicht bloß durch physische Macht durchgesetzt, sondern durch ein höheres, über alle Ausnahmen erhabenes Gesetz bestimmt wird, das sich von jeher durchs moralische Gefühl angekündigt hat, und dessen bestimmten Begriff nur die Philosophie herbeyschaffen kann. Er weiß, daß die Erhaltung einer Staatsverfassung und eines Staates zwey sehr verschiedene Dinge sind; daß die eine nur um der andern willen da seyn soll; und daß es daher Fälle geben könne, wo die Verfassung dem Staate aufgeopfert werden müsse; ja! daß, so ein nothwendiger Zweck auch die Erhaltung des Staates seyn möge, sie gleichwohl nicht jedes Mittel rechtfertigen könne; und daß ungerechte positive Gesetze und eine auf Unterdrückung wesentlicher Menschenrechte ge-

gründete Verfassung, den Staat durch eben dieselben Stützen, durch welche sie ihn eine Zeit lang scheinbar empor hält, untergraben müsse. Er erkennt, mit einem Worte, die Unentbehrlichkeit positiver Gesetze und Rechte: aber er fordert zur Gültigkeit derselben, daß sie nicht durch die Rücksicht auf Vortheil oder Nachtheil des, auf was immer eine Art, Stärkern im Staate bestimmt seyn, daß sie keineswegs durch bloße physische Gewalt bestehen sollen. Er fordert zu ihrer Gültigkeit diejenige Rechtmäßigkeit, von der alle diejenigen keinen Begriff haben, welche dieselbe von der Triebfeder des Eigennutzes und der Sanktion durch Zwang abhängen lassen; eine Rechtmäßigkeit, die, in wie ferne sie die Gültigkeit von jedem positiven Gesetze und Rechte begründen soll, von keinem derselben die Folge seyn kann; und in wie ferne sie von der, der Menschheit wesentlichen Freyheit des Willens unzertrennlich ist, das Eigenthümliche hat, daß sie bey vielen menschlichen Handlungen vermißt wird, ohne bey einer einzigen entbehrlich zu seyn; daß ihre unbedingte Nothwendigkeit durch keine ihr widersprechende Begebenheiten, Gesetze, Verfassungen u. s. w. widerlegt werden kann; daß der Rechtschaffene, der ihr aus freyer Willkühr huldigt, sie darum nicht weniger für unnachläßliche Pflicht ansehen, und der Bösewicht, der ihr aus eben dieser Willkühr zuwider handelt, sich als einen Nichtswürdigen verabscheuen, oder wenigstens verachten müsse.

Der Jurist glaubt eben in der von der natürlichen Rechtmäßigkeit unzertrennlichen Freyheit den zureichenden Grund angeben zu können, warum er das Naturrecht für eine höchst bedenkliche Chimäre erklärt. Er meynt, eben darum, weil die positiven Gesetze, ihrer Natur nach, von dem freyen Willen der Unterthanen unabhängig wären, würde durch sie das Eigenthum, die öffentliche Ruhe, und das gemeine Beste überhaupt, sicher gestellt: während eben diese Gesetze, um der veränderten Beschaffenheit der Staatsbedürfnisse angemessen zu seyn, dem Willen der Obrigkeit unterworfen wären, und diese daher allein in einem Staate frey seyn müßte. Er meynt, das Naturrecht hebe durch den Umstand, daß die Gültigkeit des Gesetzes, worauf dasselbe beruht, der Ueberzeugung und dem Selbstgefühl eines jeden unterworfen sey, alle Sicherheit des Eigenthums auf, gebe die Staaten unaufhörlichen Revolutionen Preis, und begünstige einen weit schlimmeren Despotismus, als jedes von ihm unabhängige positive Recht; indem es durch den Vorzug, den es sich über das letztere anmaßt, den Unterthan zum Richter der Obrigkeit setzt, Unzufriedenheit mit den feststehenden Staatsverfassungen, Verachtung gegen die althergebrachten Gesetze, Haß gegen ihre Vertreter verbreitet, und den größeren und schlechteren Theil einer Nation zur Unterdrückung des kleineren und besseren einladet.

Der Philosoph behauptet, daß sich ohne jene ursprüngliche, unverlierbare persönliche Freyheit

der menschlichen Natur kein Recht überhaupt denken lasse; daß die positiven Gesetze nur in so ferne rechtmäßig seyn und heißen können, als sie die Schutzwehre jener Freyheit sind; daß die gesetzgebende Macht im Staate, die mit der Obrigkeit nicht zu verwechseln ist, ihre rechtmäßige Gewalt nicht von ihrer physischen Stärke, sondern von dem allgemeinen vernünftigen Willen allein erhalten könne; und daß folglich alle Obrigkeiten ohne Ausnahme den von Ihrer Privatwillkühr unabhängigen Gesetzen jenes Willens unterworfen seyen. Er weiß gar wohl, daß das Naturrecht ohne positive Gesetze eben so gewiß ein bloßes (obgleich durchgängig durch Vernunft bestimmtes) Ideal wäre, als die Rechtmäßigkeit der positiven Gesetzen ohne jenes Recht ein Unding seyn würde, und daß die Erkenntniß des Naturrechtes eben so viele Hochachtung gegen gerechte als Verachtung gegen ungerechte positive Gesetze hervorbringt. Er läugnet nicht, daß unbestimmte Grundsätze des mißverstandenen Naturrechtes zum Vorwand von Empörungen gemißbraucht werden können. Aber er behauptet, daß der Grund von der bisherigen Unbestimmtheit und Unrichtigkeit in den herrschenden Begriffen über diesen wichtigen Gegenstand, größtentheils in der durch ungerechte positive Gesetze mittelbar und unmittelbar gehinderten Kultur und beschränkten Denkfreyheit aufzusuchen sey. Er giebt zu, daß z. B. bey der gegenwärtigen Revolution in Frankreich die Repräsentanten der Nation im Namen des größeren Theiles den Rech-

ten des kleinern zu nahe getreten ſind; aber er erkennt eben daran eine der leidigen Folgen des vorigen Despotismus, der die Rechte des größeren Theils zum Vortheil des kleinern in Beſchlag genommen hatte. Er ſucht die Urſache von der zu weit getriebenen und in ſo ferne unrichtigen Anwendung der Principien des Naturrechtes in derjenigen Unbeſtimmtheit und Vieldeutigkeit dieſer Principien auf, womit ſie unter den vorigen Regierungen von Philoſophen aufgeſtellt und verbreitet wurden, denen bey ihren Schriften mehr darum zu thun war, ihre Gefühle des Unrechts laut werden zu laſſen, als den Begriff des Rechts kaltblütig zu entwikkeln, mehr durch Voltairſchen Spott, oder Rouſſeauſche Beredſamkeit, auf Welt- und Geſchäftsleute zu wirken, als durch ſchulgerechte Erörterungen die alten Streitigkeiten der Philoſophen von Profeſſion zu erneuern und ſchlichten zu wollen.

Die juriſtiſchen Ueberſchätzer des poſitiven Rechtes geben nicht nur zu, ſondern behaupten ſogar bey jeder Gelegenheit, daß es den philoſophiſchen Geringſchätzern deſſelben — und dieſe geben ebenfalls nicht nur zu, ſondern behaupten ſogar, daß es jenen an einem beſtimmten Begriffe von dem zwiſchen ihnen ſtreitigen Gegenſtande fehle; und beyde erkennen, daß mit dem Mangel eines ſolchen Begriffes bey der Gegenparthey auch die Veranlaſſung ihres Streites aufhören würde. Unpartheyiſche Zuſchauer hingegen ſind längſt darüber einig, daß

dieſer Mangel beyden ſtreitenden Partheyen gemeinſchaftlich ſey, und daß die Pfleger des poſitiven Rechts, die durch daſſelbe das Naturrecht verdrängen wollen, das Weſen von beyden eben ſo wenig kennen, als die Philoſophen, welche das poſitive Recht durch das natürliche überflüſſig machen zu können glauben. Allein nur äußerſt wenige unter dieſen Unpartheyiſchen dürften ihre Unpartheylichkeit weit genug treiben, um ſich überzeugen zu laſſen, daß auch ihre Begriffe nicht beſtimmt genug ſind, um ſich aus denſelben den gemeinſchaftlichen Grund des Mißverſtändniſſes zwiſchen den beyden Partheyen angeben zu können. Nur wenige dürften mit den logiſchen Bedingungen der Beendigung eines ſolches Streites bekannt genug ſeyn, um ſowohl zu wiſſen, daß hiezu ein durchgängig beſtimmter Begriff unentbehrlich ſey, als auch: was zu einem ſolchen Begriffe gehöre. Nur wenige endlich dürften den Zuſtand der Quellen, aus welchen die Begriffe vom poſitiven Rechte bisher geſchöpft worden ſind, und aus welchen ſie geſchöpft werden können und ſollen, genug unterſucht haben, um einzuſehen, daß, ſo lange jener Zuſtand währet, ein durchgängig beſtimmter Begriff von dieſem höchſtwichtigen Gegenſtande ſchlechterdings unmöglich ſey.

Zwar iſt die Unpartheylichkeit unſrer unpartheyiſchen Zuſchauer nicht ſelten eine bloße Folge ihrer Gleichgültigkeit über den Gegenſtand des Streites,

tes, auch wohl des Stumpfsinnes, und der Arbeitscheue, die unter der Maske einer gemäßigten Denkart so gerne dahin gestellt seyn lassen, was sich nicht ohne Anstrengung und seltene Vorkenntnisse prüfen läßt. Allein ich weiß, daß auch sehr vorzügliche Köpfe, und eifrige Forscher der Wahrheit, die im Allgemeinen so leicht zu erringende Ueberzeugung, daß die Wahrheit zwischen zwey Extremen das Mittel halte, auf den gegenwärtigen Fall anwenden, und schon dadurch allein den bestimmten Begriff vom positiven Recht zu besitzen glauben. Gleichwohl kann man zu diesem Begriffe keineswegs durch jene allgemeine Ueberzeugung gelangen: sondern sein Besitz muß vorher gehen, wenn der vorgeschlagene Mittelweg zwischen der Ueberschätzung und Geringschätzung des verkannten Gegenstandes etwas mehr als ein ausgetretener Gemeinplatz seyn soll, auf dem sich die Vermittler in einem ewigen Zirkel vergebens herumtummeln. Ich glaube daher die Wahrheit ganz auf meiner Seite zu haben, wenn ich behaupte, daß es bey dem bisherigen Zustande der Philosophie, Jurisprudenz und Staatskunst auch den aufgeklärtesten Philosophen, Juristen und Staatsmännern an einem durchgängig bestimmten, und durchaus richtigen Begriff vom positiven Rechte gefehlt habe. Man sammle und vergleiche die hierher gehörigen Aeußerungen unserer vorzüglichsten Selbstdenker; und man wird freylich ihre Begriffe vom positiven Rechte ungleich bestimmter und rich-

tiger als die herrschenden, aber so wenig durchgängig bestimmt und ganz wahr finden, daß man vielmehr über ihre Verschiedenheit und den durchgängigen Widerspruch in den wesentlichsten Merkmalen erstaunen, und über den gänzlichen Mangel feststehender Principien des Rechtes, der freylich in den gedankenlosen Lukubrationen der sogenannten Praktiker und bey dem mechanischen Gang juristischer Geschäfte selten in die Augen fallen kann, keinen Augenblick zweifelhaft bleiben wird. Nichts ist natürlicher, als daß der selbstdenkende Rechtsgelehrte und Staatsmann versucht wird, seinen bestimmteren Begriff für einen durchgängig bestimmten zu halten, wenn er denselben mit den gewöhnlichen Begriffen seiner gelehrten auch wohl berühmten Collegen vergleicht, die unter positivem Rechte nichts weiter als das Aggregat von denjenigen feststehenden Verfassungen, Gesetzen und Befugnissen verstehen, die freylich unläugbare Thatsachen sind, und über welche, in wie ferne sie sich in dieser Eigenschaft erweisen lassen, keine Verschiedenheit der Meynungen Statt finden kann; bey denen aber der bloß gelehrte Jurist den in der Wissenschaft des Rechts allerdings bedeutenden Umstand vergißt, daß ihr wirkliches Vorhandenseyn durchaus nichts für ihre Rechtmäßigkeit beweise.

Es fehlt uns nicht an philosophischen Juristen und Geschäftsmännern, die über das positive

Recht weit bestimmter und richtiger denken, als diejenigen unter den Philosophen von Profession, die dasselbe mit dem Naturrecht verwechseln, und nur in so ferne gelten lassen, als es sich à priori demonstrieren läßt, die entweder aus materialistischen, oder spinozistischen oder skeptischen Grundsätzen das positive Recht für das einzig Natürliche erklären, oder mit den Supernaturalisten alles Recht, von der an sich unbegreiflichen und nur durch Offenbarung bekannten, willkührlichen Veranstaltung der Gottheit herleiten. Allein so lange die bessere Einsicht nur in der Entfernung von gewissen ungereimten Vorstellungsarten besteht; so lange eine bloß negative Richtigkeit des Begriffes für die positive gehalten wird: so lange ist für das Einverständniß der Selbstdenker so viel als nichts gewonnen. Man kann gar wohl darüber einig seyn, was ein Ding nicht sey, ohne darum sich über das, was es wirklich sey, zu verstehen; und man ist vielleicht nie weiter von der letztern Erkenntniß entfernt, als wenn man sie bereits in der erstern zu besitzen glaubt. Die Unrichtigkeit von manchen angenommenen Vorstellungsarten über das positive Recht wird ziemlich allgemein durch die Ungereimtheit ihrer Folgen eingesehen, ohne daß darum die Richtigkeit der einzigen wahren Vorstellungsart aus ihren einzig möglichen Gründen, meines Wissens, auch nur von Einem Schriftsteller bisher dargethan worden wäre.

Um eben dieſe Richtigkeit, die nur dem durchgängig beſtimmten Begriffe vom poſitiven Rechte eigen iſt, die von einer Zuſammenfaſſung der in ihm enthaltenen Merkmale abhängt, wobey weder ein weſentliches weggelaſſen noch ein überflüſſiges aufgenommen iſt, und die daher durch keine bloße Zergliederung des Begriffes, den man wirklich hat, ſondern nur durch die Wiſſenſchaft möglich iſt, die den Begriff, den man haben ſoll, vorbereitet — um dieſe Richtigkeit hat man ſich bisher gar nicht bekümmert, und zwar aus der ſehr begreiflichen Urſache, weil man weder von ihrer Möglichkeit noch von ihrer Unentbehrlichkeit auch nur die entfernteſte Ahndung hatte, und wohl noch gegenwärtig nicht hat. Wie hätten auch außerdem berühmte und mit unter auch philoſophierende Juriſten dafür halten können, daß es für den richtigen Begriff vom poſitiven Rechte ganz gleichgültig ſey, was man von dem ſogenannten Natürlichen denken möge? Wie hätte man ſich ſonſt auch nur im Traume einfallen laſſen können, daß die philoſophiſchen Begriffe von Recht und Unrecht, daß alles, was man bisher Meynungen der Philoſophen nannte, daß der Zuſtand der Philoſophie — auf das poſitive Recht und die Wiſſenſchaft deſſelben keinen entſcheidenden Einfluß habe, und daß man überhaupt ein ſelbſtdenkender Rechtsgelehrter ſeyn könne, ohne Philoſoph im ſtrengſten Sinne des Wortes zu ſeyn? Wie hätte das gegenwärtig herrſchende, und einſt in den

Augen unsrer Nachkommen gewiß eben so lächerliche als in den Augen unsrer Zeitgenossen ehrwürdige Vorurtheil so tief einwurzeln können, daß man ein Naturalist oder Supernaturalist, ein Dogmatiker oder Skeptiker, ein Materialist oder Spiritualist seyn, und gleichwohl ohne Inconsequenz einen richtigen und bestimmten Begriff von Recht und Unrecht haben könne? Wie hätte man sonst eine erschöpfende Zergliederung der Begriffe von Sittlichkeit, Freyheit, Selbstthätigkeit, Vernunft, — deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit mit dem Begriffe von Recht und Unrecht in einem und eben demselben Kopfe nur durch Gedankenlosigkeit oder Irrthum ohne Zusammenhang seyn kann — als eine für den Juristen ganz entbehrliche und zeitverderbende Arbeit von der Hand weisen, auf die Zergliederer jener Begriffe mit stolzer Gleichgültigkeit oder wohl gar mit Spott herabsehen, und sich dadurch nicht nur keineswegs Beschämung, sondern das Ansehen eines weisen Sachkenners erwerben können?

Die positive Rechtskunde ist seit einer geraumen Zeit durch sorgfältigere Bearbeitung und Benutzung ihrer historischen Hülfsquellen mit einem unermeßlichen Stoffe bereichert worden. Das dringende Bedürfniß, die herbeygeschafften Materialien auch nur einigermaßen in Ordnung zu bringen, hat die Errichtung neuer Fächer veranlaßt, die ihren Stiftern den Ruhm und den Ehrentitel der Refor-

matoren erworben haben. Durch dieſe neuen Fächer waren freylich eben ſo viele Arten poſitiver Rechte, die kurz vorher unter einander vermengt und verwechſelt wurden, abgeſondert aufgeſtellt. Allein, da bey dieſer Vervielfältigung der Arten an die durchgängige Beſtimmtheit des Gattungsbegriffes, der als leitendes Princip der Beurtheilung derſelbeu hätte zum Grunde liegen ſollen, gar nicht gedacht wurde: ſo mußte natürlich erfolgen, was in der That erfolgt iſt, daß nehmlich der Inhalt des Begriffes vom poſitiven Rechte durch eben die hiſtoriſchen Hülfsmittel, wodurch man denſelben genauer beſtimmt zu haben meynte, weit unbeſtimmter geworden iſt; und daß mit jeder neuen Provinz, wodurch man das Gebieth der Wiſſenſchaft erweiterte, die Gränzen deſſelben ungewiſſer und ſtreitiger geworden ſind. Indem man der Erfahrung und der Geſchichte alles und der Philoſophie nichts zu danken haben wollte, wurde der Anſpruch von was immer für einer Thatſache, zumal von einem poſitiven Geſetze, auf den Charakter der Rechtmäßigkeit, immer ausſchließender bloß hiſtoriſch beſtimmt; und ſo wurde ziemlich alles politiſch wirkliche für moraliſch möglich, das heißt, für rechtmäßig erklärt. Die Prieſter der Gerechtigkeit überließen es den Philoſophen, unter ſich darüber zu zanken: was Recht heißen ſolle? und befragten ihrerſeits die Erfahrung über das, was in der wirklichen Welt wirklich ſo hieße; erkannten dann auch für

Recht, was durch das Corpus Juris, den Weſtphäliſchen Frieden, u. ſ. w. zu dieſem Rang erhoben, und nicht etwa durch das fürſtliche Cabinet deſſelben entſetzt worden iſt. — Uebrigens bekümmerten ſie ſich wenig um die Einwendungen der grübelnden Moraliſten, welche an jenen hiſtoriſchen Quellen der poſitiven Rechtmäßigkeit neben den unverkennbaren Spuren des natürlichen Gefühls für Recht und Unrecht nicht weniger unzweydeutige Merkmale des blinden Zufalls, der Unterdrückung und der groben Unwiſſenheit bemerkt haben wollten.

Es iſt eine Folge der Beſchränktheit des menſchlichen Geiſtes, daß er ſo leicht und ſo gewöhnlich bey ſeinen Nachforſchungen bald das Allgemeine über das Beſondere, bald dieſes über jenes aus den Augen verliert. Ein berühmter Schriftſteller, der ſeit mehreren Jahren Materialien für das, was er Geſchichte der Menſchheit nennt, ſammelt, und der, wie es ſich aus den Proben, die er von Zeit zu Zeit aus ſeinen Collektaneen dem Publikum vorlegt, ergiebt, die Eigenheiten der verſchiedenen Stämme und Völker mit eben ſo glücklichem Erfolg als ſeltenem Fleiße ſtudiert — vergißt darüber ſo ſehr ſich mit dem Charakter der Menſchheit überhaupt bekannt zu machen, daß er ſich die Sklaverey mit dieſem Charakter zuſammen denken kann, und zur völligen Zuläſſigkeit derſelben nichts weiter, als eine von der Natur weniger freygebig ausgeſtattete Organiſation fordert. Auf eine

ähnliche Weise haben unsre berühmten juristischen Schriftsteller über die mühsamen und zum Theil verdienstvollen Untersuchungen, welche sie über die besonderen positiven Rechte nach den historischen Erkenntnißquellen derselben angestellt haben, den Begriff des positiven Rechtes überhaupt vernachlässigt. Da sie denselben aber nichts desto weniger bey unzähligen Veranlassungen denken mußten: so dachten sie ihn in so ferne unrichtig, als sie die Merkmale, die seinen Inhalt ausmachen, aus den konkreten Begriffen, die ihm nur untergeordnet seyn können, und folglich seine Richtigkeit voraussetzen, zu abstrahieren gewohnt wurden. Es giebt wirkliche Menschen, die durch ihre Gesinnungen nicht weniger als durch ihr äußeres Schicksal Sklaven sind; „also," schließt jener Philosoph, „ist zwischen Menschheit und Sklaverey kein Wi„derspruch." Es sind durch gewisse positive Gesetze wirklich sogenannte Rechte der Leibeigenschaft, der willkührlichen Fürstengewalt, der Intoleranz u. s. w. festgesetzt; „also," schließt der Rechtsgelehrte, „findet zwischen Recht und Leibeigenschaft, will„kührlicher Fürstengewalt und Intoleranz u. s. w. „kein Widerspruch Statt." Diesem Raisonnement zu Folge denkt er sich dann das positive Recht überhaupt, als dasjenige Etwas, das unter andern auch Leibeigenschaft, willkührliche Fürstengewalt und Intoleranz moralisch möglich, das heißt, rechtmäßig macht!!

Wenn die Gegner des Naturrechtes die Richtigkeit deſſelben aus den Streitigkeiten der Philoſophen über den Grundbegriff folgern; ſo glauben ſie nicht weniger die ausſchließende Realität des poſitiven Rechtes durch den Umſtand beweiſen zu können, daß von den Kennern und Pflegern deſſelben über den Grundbegriff dieſes Rechtes ſelten oder gar nie geſtritten wird. Dieſe Eintracht iſt nun freylich nicht zu läugnen, ſo wenig als die Zuverläſſigkeit des Mittels, durch welches ſie erreicht wurde; eines Mittels, durch welches auf einmal alle Streitigkeiten der Philoſophen beendiget werden könnten, wenn ſich dieſelben, wie es in der Periode der Popularphiloſophie wirklich den Anſchein hatte, dazu bequemen wollten. Die Kenner und Pfleger des poſitiven Rechtes erſparten ſich alle Zänkereyen über den Grundbegriff ihrer Wiſſenſchaft, indem ſie ſich ſorgfältig des Nachdenkens über denſelben enthielten. Hierzu haben die Selbſtdenker unter ihnen, von denen hier allein die Rede iſt, und die allein Gründe nöthig haben, um ſich in einem gegebenen Falle des Denkens zu enthalten, ſehr ſcheinbare, ſogar philoſophiſche Gründe. Sie hüten ſich, ihre Zeit mit Grübeln, das heißt, mit Nachdenken über einen Gegenſtand zu verſchwenden, über den ſich nichts weiter heraus bringen läßt, als was jedermann längſt weiß. In dieſem Falle glauben ſie ſich mit dem allgemeinen Begriffe vom poſitiven Rechte zu befinden. Sie ſetzen denſelben als etwas längſt

ausgemachtes und allgemein anerkanntes voraus. Die Verschiedenheit der Erklärungen, unter welchen er selbst von Schriftstellern aus ihrem Mittel aufgestellt wird, betrifft in ihren Augen bloß Worte, worüber sich Männer, die über die Sache selbst einig sind, nie zu streiten pflegen. Das positive Recht ist ihnen ein Ding, dessen ursprüngliche Vorstellung sich durchaus nicht zergliedern läßt; und unbekümmert, ob diese Vorstellung angeboren, oder, wie die Vorstellungen von Farben und Tönen, aus Eindrücken entsprungen sey, erklären sie dieselbe für ein bloßes Abstraktum aus den individuellen Vorstellungen von den besondern in der Welt feststehenden sogenannten Rechten. Indem sie den Begriff des Rechts mit dem Gefühle desselben, das freylich eine einfache Vorstellung ist, verwechseln, so glauben sie, daß es dem Rechtsverständigen gar nicht auf die Untersuchung des Inhalts von jenem Begriffe ankäme, der sich nicht weiter auflösen ließe, und in eben derselben Form in allen einzelnen Fällen wieder vorkäme; daß ihm hingegen Alles an dem Umfange desselben gelegen seyn müsse, dessen Vollständigkeit lediglich von der Menge und Beschaffenheit der juristischen Gelehrsamkeit und Erfahrung abhängt; und daß daher der Begriff des nächsten besten, von allen philosophischen Einsichten entblößten Praktikers dem Begriffe des Ersten unter allen philosophischen Selbstdenkern vorzuziehen sey. Vergebens würde man ihnen zu zeigen suchen, daß der Begriff vom Recht überhaupt, und folglich auch vom

positiven Recht, weder einfach noch aus Erfahrungsbegriffen abstrahiert seyn könne; daß er durch die Denkkraft aus vielen höheren Begriffen zusammengesetzt, und eben darum der Gefahr, durch Mangel oder Ueberfluß unrichtig gedacht zu werden, ausgesetzt sey; daß diese Unrichtigkeit durch Praxis und Erfahrung keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr bey derselben durch die wiederholte Anwendung eines falschen Grundbegriffes vermehrt werde; und daß daher der erfahrenste Staatsmann und Pfleger der Gerechtigkeit einen weit unrichtigern Begriff von Recht und Unrecht haben könne, als der nächste beste Bauer, der seinen kunstlosen verworrenen Begriff lediglich von seinem sittlichen Gefühle abstrahiert. Vergebens würde ihnen der Philosoph diese Einwendungen entgegen stellen. Denn leider können sie ihn, in Rücksicht auf den (für sie ausgemachten) Ursprung des Begriffes von Recht aus der Erfahrung, auf eine sehr ansehnliche Parthey der Philosophen von Profession verweisen, welche alle Begriffe ohne Ausnahme aus jener Quelle ableitet; in Rücksicht auf die Einfachheit aber — auf die gegenwärtig mehr als je verwickelten Streitigkeiten unter den Kennern und Pflegern des Naturrechts, die jenen Begriff zergliedert haben, und dadurch auf ganz widersprechende Resultate gelangt sind.

Die sich selbst aufdringende Bemerkung, daß eben jener Ursprung aus der Erfahrung, und noch mehr die angebliche Einfachheit allen Streit

über die Merkmale des Begriffes vom Recht unmöglich machen würden, wenn sie in der That Statt fänden, scheint auf die Wenigen, denen sie nicht entgangen ist, keinen andern Einfluß gehabt zu haben, als daß sie durch dieselbe bestimmt wurden, die ganze Frage über den Ursprung und die Beschaffenheit jenes Begriffes als unbeantwortlich und überflüssig aufzugeben. „Der wirklichen Welt“ habe ich Einen von diesen sagen hören, „ist es nicht um den Begriff des Rechtes, sondern um die Sache selbst „zu thun, und die Sorge für diese macht es uns zur „Pflicht, von den Uneinigkeiten über jenen keine „Kenntniß zu nehmen.“ Als ich ihm hierauf erwiederte: „daß das Recht keine Sache wäre, die, „wie ein Naturprodukt, unabhängig vom menschlichen „Geiste existierte; daß es als eine bloße Eigenschaft „des menschlichen Willens an den positiven Gesetzen „entweder gar nicht, oder nur durch vorhergegangene richtige Vorstellung von demselben, vorhanden seyn könne; daß die Vorstellung des Rechts „die Rechtmäßigkeit einer Handlung begründen müsse, „und eben darum nicht erst aus derselben erfolgen „könne“ — wurde ich mit dem Namen eines Idealisten abgefertiget; und ich weiß, daß die ganze Zunft der Popularphilosophen das Urtheil gegen die Gesundheit meines Menschenverstandes, das in jener Benennung enthalten ist, unterschrieben haben würde. Ich ließ mich dadurch nicht abschrecken, dem Manne einzuwenden: „daß es, wenigstens auf „dem Gebiethe der Wissenschaft, mehr auf

„den Begriff, durch den man allein etwas von der „Sache weiß, als auf die Sache selbst ankäme, und „daß von dem richtigen oder unrichtigen Begriffe das „glückliche oder unglückliche Schicksal der Sache auf „dem Gebiethe der Wissenschaft einzig und allein ab„hänge.“ Allein ich brachte es mit diesem Einwurfe nicht weiter, als daß er mir die Unentbehrlichkeit der Logik für die Wissenschaft der Rechte einräumte, der sogenannten gesunden Logik, die von so manchem denkenden Welt- und Geschäftsmanne für die einzig mögliche und wahre Philosophie anerkannt wird, und welche man gleichwohl noch immer so gerne in die natürliche und künstliche eintheilt; vermuthlich um sich durch den Besitz der natürlichen Logik, den die Gesetze des Wohlstandes jedem Ehrenmanne eingestehen, der unnöthigen und mühsamen Weitläuftigkeiten, welche das Studium der künstlichen kosten würde, zu überheben. Unsre Geschäftsmänner und schreibenden Gelehrten, die ihren akademischen Unterricht noch in einer Zeit erhalten haben, wo die wissenschaftliche Logik in größerm Ansehen stand, pflegen sich unter einander immer eines Versehens gegen die Logik zu beschuldigen, so oft sie sich einen unrichtigen Begriff, der nicht geradezu auf unwahren Thatsachen beruht, vorwerfen zu können glauben. Wer sollte Ihnen auch zumuthen, zu wissen, worüber die Philosophen, und sogar die Logiker von Profession noch lange nicht im Reinen sind: daß die Logik den Inhalt von keinem Begriffe herbeyschaffen, daß sie nur die Re-

geln aufstellen könne, nach welchen derselbe aus andern Quellen hergeleitet, und, wenn er gefunden ist, angewendet werden müsse; daß sie bey philosophischen Begriffen die höheren (nicht logigischen) Principien, durch welche jener Inhalt bestimmt wird, eben so wenig als bey den historischen Begriffen die Data der Erfahrung, ersetzen könne; und daß sie folglich nur in so ferne gesund heißen dürfe, in wie ferne sie die übrigen philosophischen Wissenschaften nicht nur nicht verdrängt, sondern vielmehr die Unentbehrlichkeit und Wichtigkeit derselben in ein helleres Licht setzt."

Wenn man auch nur die wenigen von mir bisher angedeuteten Vorurtheile, die von unsern berühmtesten Rechtsgelehrten und Staatsmännern als weise Maximen befolgt und verbreitet werden, in Erwägung zieht: so wird man es sehr begreiflich finden, wie es zuging, daß man bey der wissenschaftlichen Behandlung des positiven Rechts bisher nichts so sehr und so allgemein vernachlässigte, als was im ganzen Gebiethe der Wissenschaft das Erste und Wichtigste seyn sollte, den Begriff ihres Gegenstandes; daß man sich diese Vernachlässigung sogar zum Verdienste anrechnete, und den rechten Weg zu einer Reformation der Rechtswissenschaft eingeschlagen zu haben meynte, indem man dasjenige, was ihr als Grund vorhergehen muß, für eine bloße Folge anzusehen anfieng, die sich aus dem Studium derselben von selbst ergeben würde. Verge-

bens wird man ſich in der bisherigen Encyklopädie der Jurisprudenz nach einer vorbereitenden Wiſſenſchaft (Propädeutik) umſehen *), welche das geſammte Studium dieſes Faches einleitete, ſich vor allem mit dem Begriffe des poſitiven Rechtes beſchäftigte, die Quellen, woraus er zu ſchöpfen iſt, angäbe, ſeinen Inhalt von ſeinem Umfange genau abgeſondert vortrüge, den Unterſchied ſowohl als den Zuſammenhang ſeines Objektes mit dem Naturrechte entwickelte, und, mit Einem Worte, das Mittelglied, durch welches die philoſophiſche mit der poſitiven Rechtswiſſenſchaft zuſammenhängt, ausmachte.

Dieſe Wiſſenſchaft kann nur das Werk der Philoſophie ſeyn, die allein den durchgängig beſtimmten Inhalt jenes Begriffes aufzuſtellen vermag. Die Wiſſenſchaft des poſitiven Rechtes ſetzt ihn voraus, und kann ihn eben darum nicht herbey ſchaffen. Er muß an ihrer Spitze ſtehen, und kann eben darum in ihrem ganzen Gebiethe nichts über ſich haben. Er muß, als das allgemeine Kriterium der poſitiven Rechtmäßigkeit überhaupt, der Beurtheilung jeder Thatſache vorhergehen, die in jenem Gebiethe vorkömmt, und kann eben darum weder in irgend einer von dieſen Thatſachen enthalten ſeyn, noch von ihnen allen zuſammen genommen abgezogen werden. Der Philoſoph muß durch den entwickelten Inhalt

*) Von nicht wenigen wird die Encyklopädie ſelbſt für dieſe Propädeutik angeſehen und gebraucht.

des Begriffes im Allgemeinen bestimmen, was in den Umfang des positiven Rechtes gehören könne, und was aus demselben ausgeschlossen bleiben müsse; so wie der positive Jurist allein, und nur als solcher, sich mit demjenigen beschäftigen kann, was in diesen Umfang wirklich gehört. Das Letztere kann der Philosoph als Philosoph so wenig wissen, als der Jurist in der Eigenschaft des Juristen das Erstere. Der Philosoph muß dem Juristen die Bestimmung der wirklichen positiven Rechte, ihrer Arten und Individualitäten, überlassen, der in dieser Rücksicht nicht auf Philosophie, sondern nur auf Geschichte und Erfahrung bauen kann. Der Philosoph, der aus seinen wissenschaftlichen Principien schöpfen will, was sich nur aus diesen beyden Quellen schöpfen läßt, macht in den Augen der Welt- und Geschäftsleute die Philosophie, in den meinigen aber nur sich selbst lächerlich, indem er etwas geltend machen will, was er selbst nicht kennt. Allein der Rechtsgelehrte, der die Wirklichkeit der besondern positiven Rechte durch Geschichte und Erfahrung festsetzt, ohne unabhängig von beyden über die Rechtmäßigkeit derselben, durch einen bestimmten Begriff des positiven Rechtes überhaupt, mit sich selbst einig zu seyn; der Rechtsverständige, der etwas für rechtmäßig anerkennt, weil es unter diesem Namen angenommen, durch Gewohnheit, Gewalt u. s. w. eingeführt ist; der also, anstatt das Faktum — dieses bestehe in einem positiven Gesetze, einer Regierungsform,

einem

einem Friedensſchluſſe u. ſ. w. oder in was immer für einer juriſtiſchen Thatſache — der Rechtmäßigkeit unterzuordnen, dieſe lediglich aus dem Faktum ableitet, — iſt mir zwar nicht lächerlich; aber ſeine Gedankenloſigkeit und Unwiſſenheit iſt mir nicht weniger abſcheulich, als die Dummheit, die bisweilen aus irrigem Gewiſſen, aber immer im Namen entweder der Religion oder des Staates, bisher ſo viel geraubt und gemordet hat.

Indem ich es durch die Behauptung: daß der Juriſt, als ſolcher, den durchgängig beſtimmten Begriff vom poſitiven Rechte ſchlechterdings nicht aufzubringen vermöge, mit den Rechtsgelehrten, Stvatsmännern und Geſchäftsleuten verderbe, empöre ich die Philoſophen nicht weniger gegen mich, da ich geſtehe: daß es, meiner innigſten Ueberzeugung nach, der bisherigen Philoſophie ſelbſt an einem ſolchem Begriffe gefehlt hat. In den ſeltenen Fällen, wo ſich Philoſophen von Profeſſion mit dem poſitiven Rechte beſchäftigten, nahmen ſie entweder die ſchwankenden und vieldeutigen Begriffe der Juriſten an; oder ſie beſtritten dieſelben, ohne ſie auch nur durch angeblich beſſere zu erſetzen; oder ſie ſtellten ihnen andere entgegen, in welchen das ſogenannte natürliche Recht mit dem poſitiven vermengt war. Bey der großen Gleichgültigkeit, die (zumal unter unſern Popularphiloſophen, mit denen die Lehrſtühle der Univerſitäten größtentheils beſetzt ſind) gegen die durchgängige Beſtimmtheit der philoſo-

phiſchen Begriffe herrſcht, iſt wohl nichts natürlicher, als daß die meiſten unter ihnen den Begriff des poſitiven Rechts entweder gänzlich dahin geſtellt ſeyn ließen, oder die durchgängige Beſtimmtheit deſſelben theils für unmöglich anſahen, theils aber, indem ſie die ſpecielle juriſtiſche Kenntniß ſeines Umfangs mit der allgemeinen und philoſophiſchen ſeines Inhalts verwechſelten, nur in der Rechtswiſſenſchaft ſelbſt für möglich hielten, und ſie daher den Juriſten überlaſſen zu müſſen glaubten, während ſie ihre Unterſuchungen auf den Begriff des Rechts überhaupt, oder höchſtens des Naturrechts einſchränkten. Es iſt freylich nichts gewiſſers, als daß dieſe beyden Begriffe von dem des poſitiven Rechtes vorausgeſetzt werden, und unabhängig von demſelben aufgeſtellt werden müſſen. Allein, „was poſitiv heiße, und heißen könne, ohne daß der Begriff des Rechts, wenn er mit dem des Poſitiven verbunden wird, aufgehoben werde,“ — dieſe Frage kann eben ſo wenig als die Frage über das Recht überhaupt von dem poſitiven Juriſten als ſolchen, muß ſchlechterdings durch Philoſophie beantwortet werden.

Ueber die eine ſowohl als die andere Frage hat die Philoſophie bisher allerley mehr oder weniger unbeſtimmte Antworten, aber keineswegs die durchgängig beſtimmte und einzig mögliche aufgeſtellt; und ſie kann dieſelbe auch ſo lange nicht aufſtellen, als ſie ſelbſt ihrem inneren Zuſtande nach

bleibt, was sie bisher war, und als ihre Anhänger, die über alle Einwendungen erhabenen, und an sich selbst zur allgemeinen Befriedigung tauglichen Grundbegriffe von Recht und positivem Rechte entweder schon wirklich zu besitzen glauben, oder für etwas unmögliches halten. Die Uneinigkeit über diese Grundbegriffe, eine Thatsache, die wohl noch in keinem Zeitalter auffallender war als in dem unsrigen, findet nicht etwa bloß unter dem großen Haufen der Halbdenker und Nachbether Statt: sondern sie geht von dem hohen Rathe der Selbstdenker als von ihrem Hauptsitze aus. So lange aber diese Uneinigkeit dauert, (und sie wird so lange dauern, als der Mangel einer auf allgemeingeltenden letzten Principien feststehender Elementarphilosophie) so lange hat die Philosophie der Jurisprudenz nichts anzubiethen, was diese als ein wissenschaftliches Princip, das heißt, als eine zuverlässige, ausgemachte, unfehlbare Grundlage gebrauchen könnte; und der Jurist hat keine andre Wahl, als entweder von der Philosophie einen sogenannten Grundbegriff zu entlehnen, den er aus mehreren, mit gleichem Scharfsinn behaupteten wählen muß, und der immer von drey philosophischen Partheyen gegen Eine verworfen wird; oder wenn er einen solchen Begriff (was ihm wohl nicht zu verdenken seyn dürfte) für kein Princip gelten lassen will, sich, der ziemlich gemeinen Praxis zu Folge, ohne alles philosophische Princip zu behelfen.

Es fehlt aller bisherigen Philosophie an einem durchgängig bestimmten Begriffe vom Recht überhaupt, und man kann, so lange der gegenwärtige Zustand der Philosophie dauert, auch nicht darüber einig werden, was zu einem solchen Begriffe gehöre. Der Nebel, in welchen unsre Popularphilosophie diese Frage einhüllt, ist für gewöhnliche Augen undurchdringlich. Sie hat alle Untersuchung über das, was man sich unter Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen, Begriffen und Gefühlen zu denken habe, als überflüssig und bedenklich verschrien; und folglich auch die Aufmerksamkeit auf den merkwürdigen Unterschied zwischen Begriff und Gefühl, worauf bey jener Frage so viel ankömmt, niedergeschlagen. Sie hat das Gefühl des Rechts, das den äußeren Handlungen vorhergehen muß, und in Ermangelung eines Begriffes zureicht, mit dem Begriffe des Rechts, welcher der Wissenschaft unentbehrlich ist, — das eine, das sich als praktische Triebfeder der Handlung nicht zergliedern läßt, mit dem andern, der, als wissenschaftliches Princip, vollendete Zergliederung voraussetzt, vermengt. Allein dieses Unwesen der Popularphilosophie bekümmert mich nur in so ferne, als es eine Folge derjenigen Anarchie unter den Selbstdenkern ist, die von den meisten unter ihnen für das Kennzeichen und die Schutzwehre ihrer Freyheit gehalten wird, die aber, in meinen Augen wenigstens, als die Folge des Mangels allgemeingeltender Principien, die

Freyheit der Vernunft mit dem, wodurch alle Freyheit untergraben wird — mit der Gesetzlosigkeit verwechselt hat. Die Popularphilosophen haben aufgehört den eigentlichen Selbstdenkern nachzubethen, weil sie bey der aufs äußerste getriebenen Uneinigkeit unter denselben nicht mehr wußten, was sie nachzubethen hatten. Sie halten sich an das Gefühl des Rechts, weil die Mangelhaftigkeit jedes von irgend einem Selbstdenker aufgestellten Begriffes von mehrern anderen seines Gleichen so augenscheinlich dargethan ist. Möchten sie sich doch mit diesem Gefühle, das, wo es sich wirklich äußert, auch wirklich untrüglich ist, behelfen, wenn es anders nur möglich wäre, auf dem Gebiethe der Wissenschaft sich eines Gefühls zu bedienen, ohne den Gegenstand desselben zu denken, das heißt, durch Begriffe vorzustellen.

Bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer moralischen, wissenschaftlichen und politischen Kultur könnte dem verkannten und gemißbrauchten positiven Rechte einstweilen kein wichtigerer Dienst geleistet werden, als wenn die Ueberzeugung: „daß es den Juristen sowohl als den Philosophen an einem gehörig bestimmten Begriffe von demselben gefehlt habe,“ einleuchtend begründet, belebt, und verbreitet würde. Denn außerdem, daß sich nicht erwarten läßt, daß man sich um etwas bemühen werde, was man bereits zu besitzen glaubt, ist auch schon durch diese Ueberzeugung die Realität des

positiven Rechtes, wenigstens gegen diejenigen Vorwürfe gerettet, denen dasselbe in der Form, in welcher es von den Juristen bisher bearbeitet und von den Philosophen vernachlässiget wurde, ausgesetzt war. Die Gründe, aus denen ich diese Ueberzeugung herzuleiten versucht habe, treten übrigens der Ehre der verdienstvollen Selbstdenker unter den bisherigen Juristen, Lehrern des Naturrechtes, und Philosophen so wenig zu nahe, daß diese vielmehr vollkommen durch sie gerechtfertiget werden. Der positive Rechtsgelehrte, der bisher unter den vorhandenen Begriffen vom positiven und natürlichen Rechte denjenigen wählte, der ihm der bestimmteste schien, hat keine Ursache sich darüber zu schämen, daß sein Begriff nicht durchgängig bestimmt ist. Er mußte sich an dasjenige halten, was ihm die philosophische Rechtswissenschaft vorgearbeitet hat, und konnte keinen vollkommnern Begriff von den Objekten seiner Wissenschaft erringen, als die philosophierende Vernunft bisher errungen hat. Dieß gilt auch von den bisherigen Bearbeitern des Naturrechtes. Die durchgängige Bestimmtheit der höhern Begriffe, die von dem Begriffe dieses Rechts und des Rechts überhaupt vorausgesetzt werden, liegt außer dem Gebiethe ihrer Wissenschaft, und hängt von der auf allgemeingeltenden letzten Grundsätzen feststehenden praktischen Elementarphilosophie ab. Der Mangel an dieser letztern fällt endlich keineswegs den großen Männern zur Last, welche bisher die Fundamente des philosophischen Wissens bearbeitet

haben; indem dieſem Mangel nur durch einen Fortſchritt der philoſophierenden Vernunft abgeholfen werden konnte, der nicht ohne die Vorarbeiten jener Männer, und nicht ohne die bisherigen Schickſale der Philoſophie möglich war. Der durchgängig beſtimmte Begriff des poſitiven Rechtes ſetzt eine Reformation der Philoſophie voraus, welche durch die größte Revolution, die je im menſchlichen Geiſte vorgegangen iſt, vermittelſt der Entdeckung und Anerkennung allgemeingeltender Principien der Anarchie unter den Selbſtdenkern ein Ende machen muß; — eine Reformation, welche alle bisherigen Partheyen empören, und alle Kräfte derſelben zur Vertheidigung der bisherigen Vorſtellungsarten auffordern muß; eine Reformation alſo, welche viel Kampf und davon unzertrennliche Staubwolken veranlaſſen muß, die ſich nur mit der Zeit verlieren können. Sie begreifen daher leicht, l. Fr., warum ich den durchgängig beſtimmten Begriff des poſitiven Rechtes, auch wenn ich ihn (welches noch lange nicht der Fall iſt) ſelbſt errungen hätte, noch nicht mit Erfolg aufſtellen könnte; und warum ich mich auch in dem folgenden Briefe begnügen muß, erſtens über den weſentlichen Unterſchied, zweytens über den weſentlichen Zuſammenhang zwiſchen dem poſitiven Rechte und dem ſogenannten natürlichen, bloße, aber wie ich hoffe verſtändliche, Winke zu geben.

Fünfter Brief.

Ueber die künftige Einhelligkeit zwischen der moralischen und politischen Gesetzgebung und zwischen der natürlichen und positiven Rechtswissenschaft.

Die Wirklichkeit des von unsrer bisherigen Philosophie theils geläugneten, theils verkannten uneigennützigen Triebes in der menschlichen Natur, und sein Verhältniß zu dem längst und allgemein anerkannten eigennützigen, ergiebt sich aus der durch Kant zuerst vorgenommenen Zergliederung der ursprünglichen, aller Erfahrung vorhergehenden und zum Grunde liegenden Vermögen des menschlichen Geistes. Allein da die Widersinnigkeit dieses uneigennützigen Triebes und der von ihm unzertrennlichen Freyheit für die meisten Philosophen unserer Zeit ausgemacht ist: so ist auch die ganze Kantische Philosophie in den Augen dieser Philosophen durch eben dasselbe Resultat widerlegt, welches ihr zur höchsten Empfehlung dienen sollte. Die Geschichte der Philosophie lehrt zwar durch unzählige Beyspiele, daß neuentdeckte Wahrheiten in eben dem Verhältnisse, als sie sich von den herrschenden Vorurtheilen weiter entfernten, und, um verstanden zu werden, ungewöhnlichere Geisteskräfte voraussetzten, auch weniger verstanden und allgemeiner als

Ungereimtheiten verschrieen wurden, während wirkliche Ungereimtheiten für ausgemachte Wahrheiten galten. Allein ich kann und will hieraus kein günstiges Vorurtheil für den erwähnten uneigennützigen Trieb gezogen wissen, indem ich denselben als eine bloße Hypothese bey der angekündigten Erörterung voraussetze. Wenn es mir auf diese Weise gelingt, das eigentliche und einzig mögliche Verhältniß zwischen dem natürlichen und positiven Rechte zu finden, so wird aus demselben von selbst einleuchten, wie es zugieng, daß dasselbe bisher von den Philosophen nicht weniger als von den Juristen verkannt wurde; und daß bald der Unterschied zwischen dem natürlichen und positiven Rechte in eine Entgegensetzung durch Widerspruch, bald der Zusammenhang zwischen beyden in eine Verwechselung ausartete.

Der bestimmtere Begriff von Recht und Gerechtigkeit, der mich durch diese beyden Klippen hindurch geführt hat, läßt sich nur aus dem uneigennützigen Triebe und dem Verhältnisse desselben zum eigennützigen ableiten.

Giebt es in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur neben dem eigennützigen Triebe, der als Instinkt von den sinnlichen Bedürfnissen und Eindrücken abhängt, einen von beyden und von aller Lust und Unlust unabhängigen, und in so fern uneigennützigen Trieb, der nichts als Gesetz-

mäßigkeit um ihrer ſelbſt willen zum Objekt hat, und eben daſſelbe iſt, wovon ich in meinem vorletzten Briefe unter dem Namen der praktiſchen Vernunft geſprochen habe: — dann iſt das Rechtmäßige, an und für ſich ſelbſt, von dem Nützlichen überhaupt, und folglich auch ſogar von dem Gemeinnützigen weſentlich verſchieden; und es ergiebt ſich, daß das Gemeinnützige, ungeachtet es ſowohl im natürlichen als poſitiven Rechte mit dem Rechtmäßigen verknüpft iſt *), gleichwohl ganz verſchiedene Anlagen im menſchlichen Geiſte vorausſetze, und nach ganz verſchiedenen Principien beurtheilt werden müſſe. Bey der Beurtheilung des bloßen Rechtes hat die Vernunft die Forderung ihres eigenen Triebes, der nur durch Handeln nach ihrem eigenen Geſetze befriedigt wird — bey der Beurtheilung des Nutzens hingegen die Forderung eines von dem ihrigen verſchiedenen Triebes vor Augen, der nur durch etwas Gegebenes befriediget werden kann, und den ſie, als Denkkraft, nach Maßgabe äußerer, nur in der Erfahrung vorkommender Umſtände, zu ſeinem eigenen Vortheile leitet. Im erſten Falle wirkt ſie als die für und durch ſich ſelbſt geſchäftige, folglich als handelnde (praktiſche) — im zweyten hingegen nur als die für und

*) Das Rechtmäßige iſt immer gemeinnützig, aber das Gemeinnützige nicht immer rechtmäßig. Die Geſchichte läßt uns in mancher höchſt ungerechten Handlung eine ſehr gemeinnützige Begebenheit wahrnehmen.

durch den eigennützigen Trieb beschäftigte denkende (theoretische) Vernunft. Beym bloßen Rechte ist ihre Vorschrift ein Gesetz, dem sich der eigennützige Trieb unterwerfen soll; beym bloßen Nutzen ist ihre Vorschrift eine Regel, die nur durch den eigennützigen Trieb die Sanktion der Nothwendigkeit erhält.

Dieser wesentliche Unterschied zwischen der Beherrschung des eigennützigen Triebes durch Sittlichkeit, und der Leitung desselben durch bloße Klugheit, ist in Rücksicht seiner Folgen (für die Glückseligkeit) nicht weniger als in Rücksicht seiner Gründe, auffallend. Die Sittlichkeit hat nur einen negativen, die Klugheit hingegen, wenn sie vom Glücke unterstützt wird, einen positiven Einfluß auf das Wohlbefinden. Die Uebereinstimmung unter den verschiedenen Forderungen des eigennützigen Triebes in der Person und während des Lebens von Einem und ebendemselben Menschen, ist, in wie ferne sie durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes (durch bloße Sittlichkeit) bestimmt wird, auch nur negativ, besteht in nichts weiter, als in der Abwesenheit des Widerspruchs unter den Neigungen, und bringt nichts anderes als Zufriedenheit (das Glück des Weisen) hervor. Auch die Uebereinstimmung zwischen den Forderungen des eigennützigen Triebes in Einem Menschen, und den Forderungen ebendesselben Triebes in allen Menschen, oder die Gemeinnützigkeit, ist, in

wie ferne ſie durch das Recht allein beſtimmt wird, bloß negativ; ſie beſteht in nichts weiter, als in der Abweſenheit des Widerſpruches zwiſchen dem Privatintereſſe und dem gemeinen Nutzen, und bringt nichts anderes als Unſchädlichkeit des Individuums für die Geſellſchaft, Sicherheit des Lebens und Eigenthums, hervor. Allein auch ſelbſt dieſes negative Wohlbefinden erfolgt keinesweges unmittelbar aus der bloßen Rechtmäßigkeit, ſondern nur vermittelſt derjenigen Klugheit, welche die Angelegenheiten des eigennützigen Triebes in ſo ferne beſorgt, als ſie beſorgt werden müſſen, wenn der uneigennützige Trieb geltend gemacht werden, und ſein Geſetz Anwendung erhalten ſoll. Dieſe Klugheit, die, in wie ferne ſie den eigennützigen Trieb nur um des uneigennützigen willen befriediget, Weisheit heißt, trägt im Menſchen für ſein Leben und Eigenthum Sorge, nicht weil und in wie ferne er beydes zur Befriedigung ſeines Triebes nach Vergnügen, ſondern weil und in wie ferne er beydes zum Rechthandeln bedarf. Sie ſchonet das Leben und Eigenthum anderer, nicht weil und in wie ferne außerdem das eigene Leben und Eigenthum Gefahr läuft, ſondern weil und in wie ferne der andere auf ſein Leben und Eigenthum ebendaſſelbe Recht hat als ich auf das meinige. Dieſe Klugheit hängt in Rückſicht auf das Sittengeſetz, das durch ſie ſeine Anwendung erhält (ausgeführt wird) von dem uneigennützigen, — in Rückſicht auf die Regel der Anwendung jenes Geſetzes aber von dem eigen-

nützigen Triebe, und den Objekten deſſelben in der Erfahrung ab. Daß ich keinem Menſchen Schaden zufügen darf, iſt ein Geſetz der Gerechtigkeit, das, von aller Erfahrung unabhängig, in meiner vernünftigen Natur gegründet iſt. Worin aber der Schaden beſtehe, und wie er vermieden werden könne, iſt ein Ausſpruch der Klugheit, welche die dazu gehörigen Data nur aus dem eigennützigen Triebe und der Erfahrung ſchöpfen kann. Hiedurch löſet ſich das Räthſel von ſelbſt auf: wie alles Recht überhaupt von der Erfahrung unabhängig ſeyn könne, und gleichwohl kein beſonderes Recht, daſſelbe mag nun natürlich oder poſitiv heißen, ohne beſondere Data der Erfahrung ſich denken laſſe; und wie die Gerechtigkeit auch bey jedem poſitiven Geſetze und Rechte ihren Beſtimmungsgrund (a priori) lediglich aus der vernünftigen Natur des menſchlichen Geiſtes ziehen, und nichts deſto weniger nicht einmal ein bloß natürliches Geſetz und Recht, das mehr als den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit ausdrückte, ohne aus der Erfahrung zu ſchöpfen, aufgeſtellt werden könne. Der Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und poſitiven Rechte beſteht daher keineswegs darin, daß das eine ſeinen Inhalt aus der bloßen Vernunft, das andere aus der Erfahrung herleitet; weil beyde nur das allgemeine Geſetz der Gerechtigkeit aus der bloßen Vernunft, die Regel der Anwendung dieſes Geſetzes aber nur aus der Erfahrung ziehen können.

Aber worin beſteht denn nun der Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Rechten? Um dieſe Frage zu beantworten, muß ich vorher den Unterſchied und Zuſammenhang zwiſchen Moral und Naturrecht genauer, als wohl bis jetzt noch geſchehen iſt, zu beſtimmen ſuchen. Ohne hierüber beſtimmtere Begriffe vorhergehen zu laſſen, wird man das poſitive Recht von dem Natürlichen immer nur auf Unkoſten des in beyden gemeinſchaftlichen Urſprungs ihrer Gerechtigkeit unterſcheiden können, und das poſitive Recht durch einen Begriff denken, der den Charakter der Gerechtigkeit ausſchließt, und die Philoſophen berechtiget, denſelben für ihr Naturrecht allein in Anſpruch zu nehmen.

Man hat zwar ſchon eine geraume Zeit her die eigentliche Moral von dem eigentlichen Naturrechte dadurch unterſchieden, daß man dieſes auf die Zwangspflichten, jenes auf die Gewiſſenspflichten einſchränkte. Allein da man die Quelle der Pflicht überhaupt verkannte, ſo haben Einige jene Unterſcheidung ſo weit getrieben, daß ſie allen gemeinſchaftlichen Urſprung der beyden Arten von Pflichten läugneten, und mit demſelben die Moralität der Zwangspflichten aufhoben; während andere die Zwangspflichten von den Gewiſſenspflichten ableiteten, und das Naturrecht mehr durch Worte als in der Sache ſelbſt von der Moral unterſchieden.

Noch größer iſt die Unbeſtimmtheit, die bey der bisherigen Unterſcheidung zwiſchen Gewiſſensrecht und Zwangsrecht Statt findet; wovon das erſtere lediglich der Moral angehören, das letztere ausſchließend der Gegenſtand des Naturrechts ſeyn ſollte. Allein da man von der Quelle des Rechts überhaupt keinen deutlichen Begriff aufzuweiſen hatte: ſo wurde jene Unterſcheidung von Einigen ſo weit getrieben, daß aller gemeinſchaftliche Urſprung dieſer beyden Arten des Rechts, und mit demſelben die Moralität des Naturrechts, aufgehoben, und daſſelbe zu dem ſogenannten Recht des Stärkern herabgewürdiget wurde; während andere die Zwangsrechte von Gewiſſensrechten ableiteten, und das Naturrecht eben dadurch mehr dem Ausdruck als dem Begriffe nach von der Moral unterſchieden.

Indem ich nun den auf dieſe Weiſe gleich verkannten Zuſammenhang und Unterſchied zwiſchen Moral und Naturrecht am Leitfaden unſers hypothetiſch angenommenen Begriffes von der praktiſchen Vernunft, oder dem uneigennützigen Triebe, aufſuche, finde ich mich bey meinem Unternehmen auf eine unerwartete Weiſe durch den Sprachgebrauch unterſtützt, der meinen folgenden Erörterungen durch beſtätigende Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes eine Faßlichkeit zu geben verſpricht, die ich ihnen durch keine Deutlichkeit der Entwicklung zu verſchaffen vermocht hätte.

Ich verstehe unter diesen Aussprüchen Urtheile der durch richtige oder vielmehr untrügliche Gefühle geleiteten Vernunft *). Sie gehen den Urtheilen der philosophierenden oder sich selbst durch Begriffe leitenden Vernunft vorher, begleiten dieselben, und berichtigen, läutern und ergänzen die unvollkommenen Begriffe, durch welche diese Vernunft, bevor sie durch eine vollständige Entwicklung der Grundbegriffe mit sich selbst über die letzten Principien einig geworden ist, sich selbst mißleiten müßte. Bis zu dieser Epoche ist die philosophierende Vernunft in ihren Repräsentanten in einem unaufhörlichen Streite begriffen, der in jedem einzelnen Falle, wo es auf Entscheidung ankömmt, entweder nur zum Nachtheile der Wahrheit, oder nur durch

*) Da das moralische Gefühl Wirkung der praktischen Vernunft ist, so ist das Urtheil der durchs moralische Gefühl geleiteten Vernunft der einzige Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, wobey die Vernunft unfehlbar sich selbst leitet. Der Philosoph, dem es um Wahrheit zu thun ist, hat also vor allem seinen Charakter zu verbessern, wenn er mit Erfolg seine Begriffe berichtigen will. Die Vernunft hat bisher bey ihren philosophischen Vorarbeiten sich selbst durch Begriffe zu leiten versucht, aber nur durch Gefühle wirklich sich selbst geleitet. Je mehr der Philosoph sein moralisches Gefühl übt, desto mehr nähert sich die philosophierende Vernunft in seiner Person der Eintracht mit sich selbst, die zu ihrer Mündigkeit unentbehrlich ist.

durch einen Ausspruch des gesunden Menschenverstandes entschieden werden kann, der auf dem Gebiethe der Wissenschaft ein Machtspruch ist, und so lange bleiben muß, so lange er kein philosophisch ausgemachtes Kriterium für die Gesundheit seiner Quelle erhalten kann, d. h. bis durch den Besitz einer feststehenden Elementarphilosophie die philosophierende Vernunft mit sich selbst und mit dem gesunden Menschenverstande völlig einverstanden ist. Der Sprachgebrauch gehört in Rücksicht auf das, was in ihm wirklich allgemein geltend ist, unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, deren Leitung sich die philosophierende Vernunft so lange überlassen muß, als sie sich selbst nicht leiten kann. In dem Verhältnisse als sie sich von dem Allgemeingeltenden im Sprachgebrauche entfernt, wird sie mit sich selbst uneiniger; in dem Verhältnisse als sie zu dieser Richtschnur zurückkehrt, — einiger. Die Winke, die ihr der gesunde Menschenverstand durch dieses Orakel giebt, sind oft so sehr in die Augen springend, daß man es sich nur aus der Hitze des Streites erklären kann, wie dieselben von den kämpfenden Philosophen übersehen werden können. Ein sehr auffallendes Beyspiel davon ist der Ausdruck: Naturrecht.

So oft das Wort Recht im praktischen Sinne, das heißt in Rücksicht auf den Willen, gebraucht wird, finde ich den gemeinen Sprachgebrauch darüber mit sich selbst einig, durch dasselbe das Mo-

ralischmögliche im Gegensatz mit dem Physischmöglichen, das Dürfen in seinem Unterschiede vom bloßen Können zu bezeichnen. Diese Unterscheidung und Entgegensetzung gründet sich, in wie ferne sie den Sprachgebrauch für sich hat, keineswegs auf die sittlichen Begriffe, über welche bisher kein Einverständniß vorhanden ist, sondern auf das untrügliche und gleichförmige moralische Gefühl, und gehört durch dasselbe unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes. Diesem Ausspruche gemäß muß also nicht nur in der Moral, sondern auch im Naturrechte und in der positiven Jurisprudenz, unter Recht nur das Sittlichmögliche verstanden werden; und zwischen diesen drey Wissenschaften findet ein wesentlicher Zusammenhang Statt, in wie ferne sie sich mit etwas, das in eigentlicher Bedeutung Recht heißt, beschäftigen.

Allein die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffes von diesem Zusammenhange zwischen Moral und Naturrecht, (und durchs Naturrecht auch zwischen Moral und positiven Recht) hängt erstens von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffes vom Recht, (der nicht, wie das Gefühl davon, untrüglich ist,) von der moralischen Möglichkeit, und folglich auch vom Begriffe der Moralität, ab. Nach der Vorstellungsart der Kantischen Philosophie besteht die Moralität in dem Verhältnisse einer Handlung des Willens zum Gesetz

der praktiſchen Vernunft, d. h. in der Uebereinſtimmung oder dem Widerſpruche der Handlung des Willens mit dem durch ſich ſelbſt nothwendigen Vernunftgeſetze. Die Moralität hängt in ſo ferne ganz von der Freyheit (nicht der praktiſchen Vernunft, die nur Eine Handlungsweiſe hat, ſondern) des Willens ab, in wie ferne das praktiſche Geſetz nur durch dieſe Freyheit befolgt oder übertreten werden kann. In wie ferne der Wille frey iſt, iſt ihm das Befolgen und Uebertreten des Sittengeſetzes gleich möglich; hierin beſteht ſeine natürliche Freyheit, ſein phyſiſches Vermögen. In wie ferne der Wille unter dem Sittengeſetze ſteht, iſt ihm nur dasjenige möglich, was dieſem Geſetze nicht widerſpricht; hierin beſteht ſeine moraliſche Freyheit, ſein moraliſches Vermögen, Recht. Dieſe iſt die weitere Bedeutung der moraliſchen Möglichkeit des Wollens oder des Rechts, worunter ſowohl Pflicht als Recht in engerer Bedeutung begriffen iſt. Was dem Geſetze nicht widerſpricht, und noch dazu durch daſſelbe für den Willen das Einzigmögliche, d. h. Nothwendig iſt, heißt Pflicht. Was dem Geſetze nicht widerſpricht, aber durch daſſelbe für den Willen nicht das Einzigmögliche, nicht nothwendig, ſondern bloß möglich iſt, was alſo der Wille dem Geſetz unbeſchadet thun oder laſſen kann, heißt Recht in engerer Bedeutung, in welcher daſſelbe die Pflicht nicht unter ſich begreift, ſondern ihr gegenüber ſteht. Dieſes Recht iſt die durchs Geſetz zugeſtandene und zugeſicherte

Freyheit des Willens, die moralische Freyheit im engern Sinne; ein Gut, das der natürlichen Freyheit weit vorzuziehen, und neben der sittlichen Gesinnung das höchste und heiligste ist.

Diesem Begriffe zu Folge bedeutet Recht nicht bloß in der Moral, sondern auch im Naturrechte, keineswegs ein physisches Vermögen, oder natürliche Freyheit des Willens, und auch in der positiven Rechtswissenschaft keineswegs bloß dasjenige, was positiven Gesetzen zu Folge möglich ist, das worauf keine Strafe gesetzt ist; auch nicht die Freyheit, die dem Willen durch bloße Zwangsgesetze zugesichert ist. Sowohl das natürliche als das positive Recht sind, in wie ferne sie als Arten unter der Gattung Recht stehen, ein moralisches durchs bloße Gesetz der praktischen Vernunft bestimmtes Vermögen, moralische Freyheit des Willens.

Die Richtigkeit des Begriffes von diesem Zusammenhange zwischen Moral, Naturrecht und positivem Rechte hängt zweytens von dem bestimmten Begriffe des Unterschiedes zwischen den Objekten dieser drey Wissenschaften ab. Dieser Unterschied besteht in den charakteristischen Merkmalen, wodurch sich das natürliche und positive Recht als Arten sowohl von der Gattung als von einander selbst unterscheiden. Auch diese Merkmale finde ich durch lehrreiche Winke des Sprachgebrauches an-

gedeutet. Sollte man es einem bloßen Eigensinne desselben zuschreiben dürfen, daß er weder für die Moral noch für das Naturrecht den Ausdruck: Wissenschaft der Naturpflicht bestimmt hat? Er unterscheidet allgemein zwischen bloß moralischen und bürgerlichen Pflichten, zwischen solchen, die lediglich durch das Sittengesetz, und solchen, die außerdem noch durch positive Gesetze bestimmt werden, und von denen die einen nur die innere Sanktion durch Vernunft, die andern auch noch die äußere durch die Macht der Gesellschaft für sich haben. Dieser Anzeige zu Folge ist die Moral die Wissenschaft der sittlichen Gesetzgebung, die positive Jurisprudenz aber die Wissenschaft der positiven Gesetzgebung. Alle Pflichten und Rechte, in wie ferne sie durchs Sittengesetz bestimmt werden, folglich in so ferne auch die Zwangspflichten und Zwangsrechte, gehören in die Moral in dieser Bedeutung *). In engerer Bedeutung begreift die Moral diejenigen Pflichten und Rechte, die durchs Sittengesetz bestimmt werden, in so ferne sie keine äußere Sanktion haben, die Gewissenspflichten und Gewissensrechte. Die Zwangspflicht hat entweder die bloße Sanktion des Sittengesetzes, ist in so ferne eine Art von Gewissenspflicht und gehört in die Moral in engerer Bedeutung; oder sie hat die Sanktion des positiven Ge-

*) Nicht nur das Naturrecht, sondern auch das positive Recht gehört in die Moral in dieser Bedeutung.

ſetzes und gehört in die Wiſſenſchaft der poſitiven Geſetzgebung. Das Naturrecht begreift keine Pflicht, (auch die Zwangspflicht nicht,) und iſt, wie ſchon ſein bloßer Name ankündiget, eine Wiſſenſchaft bloßer Rechte. Es iſt merkwürdig, daß die Moral, ungeachtet ſie ſich ausſchließend mit den Pflichten beſchäftiget, die keine poſitive Sanktion haben, gleichwohl nicht Wiſſenſchaft der Naturpflicht heißt. Das Wort Natur, welches im Gegenſatz mit der Freyheit phyſiſche Geſetzmäßigkeit und unvermeidliche Nothwendigkeit ausdrückt, widerſpricht in ſo ferne dem Begriffe der Pflicht, der die moraliſche Geſetzmäßigkeit, die Geſetzmäßigkeit, welche die Freyheit nicht aufhebt, eine Nothwendigkeit, der ſich der Wille ſeinem phyſiſchen Vermögen nach unterwerfen und entziehen kann, bedeutet. Der geſunde Menſchenverſtand, welcher durch das moraliſche Gefühl die moraliſche Nothwendigkeit von der phyſiſchen, die Pflicht vom Zwang unterſcheidet, hat es daher dem Sprachgebrauche unmöglich gemacht, die Worte Natur und Pflicht in Einem Ausdruck zu verbinden. Aber eben dieſes Gefühl hat es ihm nicht nur geſtattet, ſondern ſogar zum Geſetze gemacht, die Worte Natur und Recht zu verknüpfen, um dadurch das Objekt einer Wiſſenſchaft zu bezeichnen, die von den Wiſſenſchaften der bloß ſittlichen Pflichten und Rechte, ſowohl als der bürgerlichen weſentlich verſchieden ſeyn ſollte. Nach dem Sinne des Sprachgebrauchs ſollte durch das Wort Naturrecht kei-

neswegs bloß das vom positiven unterschiedene, das sittliche Zwangsrecht, keineswegs die bloße Sanktion, die der Zwang durchs Sittengesetz erhält, bezeichnet werden. Denn eben derselbe Sprachgebrauch hat das Wort Natur unschicklich gefunden, um bey der Zwangspflicht die Sittlichkeit jener Sanktion anzudeuten. Es sollte also Naturrecht ein Recht anzeigen, das nicht nur von dem positiven, sondern auch von dem durchs bloße Sittengesetz bestimmten, bloß sittlichen Rechte, (auch vom Zwangsrechte, in wie ferne dieses zugleich Gewissensrecht ist,) wesentlich verschieden ist; ein Recht, das zwar als solches durch das Sittengesetz, aber als Naturrecht **nicht durch dasselbe allein**, sondern vermittelst der Dazwischenkunft der Natur, oder der physischen Nothwendigkeit, bestimmt wird. Wie ist nun ein solches Recht denkbar? Wie kann aus physischer Nothwendigkeit ein moralisches Vermögen, eine durch das Sittengesetz bestimmte Freyheit des Willens entstehen. Unsere Hypothese giebt hierüber folgenden Aufschluß.

Jeder Mensch steht, in wie ferne er Willen hat, unter keinem andern Gesetze, als dem der praktischen Vernunft, das seine Freyheit nicht aufhebt, weil er dieses Gesetz nur frey beobachten kann, und weil daher seine Freyheit durch dasselbe sich selbst beschränkt. Während der Mensch in Rücksicht auf sein (unwillkührliches) Begehren bloßen Naturgesetzen unterworfen ist, ist er in Rücksicht auf die

Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderungen dieses Begehrens, so weit dieselbe von seinem Willen abhängt, keinem andern Gesetze untergeordnet, als dem Sittengesetze, welches das Einzige Gesetz des Willens und der Freyheit ist.

Es ist mir daher, in wie ferne ich Mensch bin, durch dieses Gesetz schlechterdings und ohne Ausnahme unmöglich, einen andern Menschen nach bloßen Gesetzen des Begehrens und der physischen Kraft, d. h. nach bloßen Naturgesetzen, mit Willen zu behandeln. Die Person des Andern, die, wie die meinige, in Rücksicht auf die freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen ihres Begehrungsvermögens unter keinem andern Gesetze als der praktischen Vernunft, dem Gesetze der Freyheit, steht, kann von mir, ohne daß ich diesem Gesetze nicht unmittelbar zuwider handle, keineswegs der bloßen Forderung meines unwillkührlichen Begehrens durch meinen Willen unterworfen werden. Die Beschränkung der Willkühr eines Andern, die ihm nicht durch das Gesetz der praktischen Vernunft, sondern durch meine bloße Willkühr und zur bloßen Befriedigung einer Forderung meines Begehrungsvermögens aufgelegt wird, heißt angreifender Zwang, der schlechterdings und ohne Ausnahme moralisch unmöglich, ungerecht ist. Das Naturrecht kann daher nie das Recht eines angreifenden Zwangs bedeuten.

Aber eben dasselbe Gesetz, das mir den angreifenden Zwang unmöglich macht, macht mir den vertheidigenden nicht unmöglich, sondern derselbe wird mir vermittelst des ungerechten Angriffes durch das Gesetz möglich. Ich zwinge dann nicht mehr zur Befriedigung meines Begehrens, sondern hindere den Andern mich zur Befriedigung des seinigen zu zwingen. Das Sittengesetz gestattet meinem Willen nicht unmittelbar, sondern nur durch Voraussetzung der Thatsache des unrechtmäßigen Zwangs, der mir angethan wird, die Freyheit, mich des Zwangs zu bedienen, um den Zwang abzutreiben. Ich behandle nach dem bloßen Naturgesetz mit Bewilligung des Gesetzes der Freyheit denjenigen, der mich gegen dieses Gesetz nach jenem behandeln will. Dieses Recht nun heißt Naturrecht, in wie ferne ich dasselbe durch den unrechtmäßigen Angriff, und folglich durch das von dem Andern übertretene Sittengesetz erhalte, wodurch dieser in so ferne seine Unverletzlichkeit gegen mich verwirkt hat — Es ist nicht Naturrecht, sondern Gewissensrecht, in wie ferne der Gebrauch desselben von dem Sittengesetz in meiner Person, von den Aussprüchen meines Gewissens, abhängt. In der letztern Rücksicht gehört es in die Moral, und nur in der erstern macht es das Objekt der besondern Wissenschaft aus, welcher der Sprachgebrauch ausschließend den Namen des Naturrechtes bestimmt hat.

Ich begreife nun auch, warum dieser Sprachgebrauch nicht das Wort Zwangsrecht gewählt hat, um diese Wissenschaft zu bezeichnen. Das Objekt derselben ist keineswegs das Recht zu zwingen überhaupt, und insbesondere keineswegs das Recht zu zwingen, in wie ferne es durch das Gewissen des Angegriffenen bestimmt wird, innerliches Recht, Gewissensrecht ist; sondern nur das Zwangsrecht, in wie ferne es lediglich von der Handlung des Angreifers abhängt, äußerliches, und darum bloß natürliches Recht ist; ein Recht das, in wie ferne es durch den Angriff gegeben ist, auch durch nichts als durch Aufhebung desselben von der Seite des Angreifers, folglich nicht durch das Gewissen des Angegriffenen aufgehoben werden kann; das also durch den Namen Naturrecht nicht nur seine Verschiedenheit, sondern auch seine Unabhängigkeit von dem bloß sittlichen Rechte, dem Gewissensrechte, ankündiget.

Auf diese Weise allein ist mir die Gerechtigkeit, die für mich bisher ein undurchdringliches Geheimniß der menschlichen Natur war, begreiflich geworden. Ich weiß nun erst, warum ich einen andern Menschen zu meinem bloßen Vortheile nicht zwingen darf, auch wenn ich ihn durch meine physischen Kräfte zwingen könnte; auch wenn mein eigennütziger Trieb diesen Zwang forderte, und die Klugheit selbst nichts dagegen einzuwenden hätte. Ich weiß nun, wie und warum es mir möglich sey,

einen solchen mir zugefügten Zwang durch Zwang zurück zu treiben, auch wenn es mir dazu an überlegener physischer Kraft fehlt; d. h. wie und warum mir mein Recht durch keine Gewalt geraubt werden könne. Ich begreife nun den höchst merkwürdigen, bisher so sehr verkannten Unterschied zwischen körperlicher und geistiger, physischer und moralischer, abhängiger und unabhängiger Kraft meiner Natur, der sich an dem so allgemein gefühlten und so wenig begriffenen Unterschied zwischen Können und Dürfen, zwischen Müssen und Sollen äußert — zwischen dem, was ich durch das Gesetz der Freyheit, dem ich mich selbst unterwerfe, darf und soll, und dem, was ich durch das Gesetz der Nothwendigkeit, dem ich durch mein unwillkührliches Begehren unterworfen bin — kann und muß. — Ich begreife endlich auch, wie es ein in gewissen Fällen äußeres Recht für mich geben könne, das selbst dann noch äußeres Recht bleibt, wenn es für mich innerlich Unrecht ist, und warum mich keine menschliche Gewalt abhalten darf, auch gegen mein Gewissen den unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzutreiben, z. B. mich der Gewalt der Gesellschaft zu bedienen, um mein Eigenthum dem unrechtmäßigen Besitzer zu entreißen; wie es mit Einem Wort ein Recht geben könne, das mir vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gerechtigkeit auch dann noch zugesprochen werden muß, wenn es mir vor dem Richterstuhle meines Gewissens abgesprochen ist.

Ich bedarf nun keineswegs der leidigen Hypothese von einem Naturstande, der nie da war, und der nie da seyn wird, um mir von demjenigen Zwangsrechte, welches das Objekt des Naturrechts ausmacht, einen bestimmten Begriff zu erringen. In wie fern alles Recht überhaupt aus dem in der menschlichen Natur gegründeten Verhältnisse der praktischen Vernunft zum Begehrungsvermögen, oder, welches eben so viel heißt, des eigennützigen Triebes zum uneigennützigen, als den beyden Bestandtheilen dieser Natur, erfolgt, in so ferne ist alles Recht natürlichen Ursprungs. Verträge und überhaupt alle Thatsachen, durch welche besondere Rechte bestimmt werden, können nur die Materialien herbey schaffen, denen allein der uneigennützige Trieb im menschlichen Geiste das ihm eigenthümliche Gepräge der Gerechtigkeit aufdrückt.

Das Naturrecht begreift daher alle äußeren Zwangsrechte ohne Ausnahme, in wie ferne sie unter der von der physischen Gewalt der Gesellschaft unabhängigen Sanktion des Sittengesetzes stehen; das positive Recht begreift eben dieselben Rechte und Pflichten, in wie ferne sie durch die besagte Gewalt auch noch eine äußere, durch positive Gesetze bestimmte Sanktion erhalten haben. Jedes positive Gesetz hat, in wie ferne dasselbe gerecht ist, diese doppelte Sanktion. Durch die eine ist es gerecht, durch die andere positiv; durch die eine ist es natürlich, in der ursprüngli-

chen Kraft der menſchlichen Natur gegründet, durch die andere iſt es künſtlich und der Schwachheit dieſer Natur angemeſſen. In dieſer Bedeutung erſtreckt ſich das Naturrecht ſo weit, als alle gerechten Geſetze, und die durch dieſelben beſtimmten Rechte, ſie mögen nun poſitiv ſeyn oder nicht; und das poſitive Recht ſchließt in dieſer Bedeutung alle ungerechten Geſetze aus, die wirklich die poſitive Sanktion haben, und begreift alle gerechten noch nicht gegebenen in ſich, welche dieſe Sanktion erſt erhalten ſollen. Allein in der engeren Bedeutung, in welcher unter dem Naturrecht eine beſondere Wiſſenſchaft verſtanden wird, begreift daſſelbe nur diejenigen Anwendungen des allgemeinen Grundgeſetzes des äußeren Rechtes zu zwingen, welche ſich aus den beſtimmten aber allgemeinen Begriffen von Geſellſchaft, bürgerlicher Verbindung, Staat u. ſ. w. ergeben; während unter poſitivem Recht, in engerer Bedeutung, der Inbegriff von ſolchen Geſetzen und Befugniſſen verſtanden wird, welche durch die Sanktion der öffentlichen Gewalt, unter dem Namen von Pflichten und Rechten, wirklich feſtſtehen, und in ſo ferne keinesweges immer Anwendungen des Grundgeſetzes der Gerechtigkeit ſind, aber doch immer ſeyn ſollten.

Es iſt eine allgemein bekannte Thatſache, daß die poſitive Jurisprudenz lange vor allen Spuren eines wiſſenſchaftlichen Naturrechtes vorhanden war.

Es hat gerechte und ungerechte positive Gesetze gegeben, lange bevor sich die Philosophen über den Begriff von Recht unter einander zur Rechenschaft gezogen haben. Dieser unter den Selbstdenkern vom ersten Range noch heut zu Tage streitige Begriff konnte daher unmöglich der Gerechtigkeit jener Gesetze, als ihr Bestimmungsgrund, vorhergegangen seyn; er mußte zum Theil erst von ihnen selbst abgezogen werden. Je weiter man ins Alterthum zurück geht, um unter den historischen Denkmälern die Spuren der Entstehung der positiven Gesetze aufzusuchen, desto einleuchtender wird der Ursprung des positiven Rechtes aus dem durch bloße Klugheit geleiteten eigennützigen Triebe; desto weniger bleibt es einem Zweifel unterworfen, daß man die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der positiven Gesetze in ihrer Gemeinnützigkeit und Gemeinschädlichkeit aufgesucht, oder vielmehr nur für einen und ebendenselben Charakter guter oder schlimmer Gesetze angesehen habe. So unstreitig nun diese Thatsache ist, so sehr mußte sie bisher mißverstanden werden, und durch ihr Mißverständniß jeden bestimmten Begriff von dem wahren Verhältnisse zwischen dem natürlichen und positiven Rechte unmöglich machen.

Das Gemeinnützige kann seine gesetzliche Sanktion entweder natürlich durch den uneigennützigen, oder künstlich durch den eigennützigen Trieb erhalten. Es kann zwar auch der bloße Eigennutz von gemeinschädlichen Handlungen abhalten:

aber er kann es nur in denjenigen Fällen, wo der Privatvortheil des Handelnden durch den gemeinen Nutzen der Gesellschaft nicht eingeschränkt, sondern befördert wird. Je seltener nun dergleichen Fälle sind, und je weniger von dem bloßen eigennützigen Triebe der einzelnen Personen freywillige Opfer zum gemeinen Besten zu erwarten sind, desto mehr sieht sich die Gesellschaft genöthiget, die zu ihrer Erhaltung unentbehrlichen Einschränkungen des eigennützigen Triebes der einzelnen Glieder durch Vorschriften zu bestimmen, und diesen Vorschriften durch ihre jedem Einzelnen überlegene physische Gewalt die Sanktion des Gesetzes zu geben. Daher die bloße Gemeinnützigkeit eines positiven Gesetzes, in wie ferne sie, unabhängig von allem uneigennützigen Triebe, unabhängig vom Gesetz der praktischen Vernunft, durch bloße eigennützige Klugheit bestimmt wird. Allein wenn sich die Gewalt der Gesellschaft in den Händen eines Einzigen oder auch Mehrerer befindet, welche von derselben einen willkührlichen Gebrauch machen können, so kann diese Gewalt auch solche Vorschriften aufstellen und zu Gesetzen erheben, welche den eigennützigen Trieb der übrigen Glieder der Gesellschaft zum bloßen Vortheil des Einzigen oder der Mehreren einschränken. Die Beobachtung eines solchen schädlichen Gesetzes wird für die Unterthanen nur in so ferne nützlich, als sie dieselben gegen das größere Uebel der Strafe sicher stellt, und kann nur in dem Sinne gemeinnützig heißen, als sie etwa größeren Uebeln zuvor-

kömmt, die aus einer Empörung gegen die unterdrückende Regierung erfolgen können.

Ein positives Gesetz kann entweder im gemeinen Nutzen der Gesellschaft, oder im bloßen Privatnutzen der Gewalthaber seinen Entstehungsgrund haben. Im ersten Falle ist das Gesetz, in wie ferne es in dem gemeinschaftlichen eigennützigen Triebe Aller seinen Grund hat (als gemeinnützig), weder gerecht noch ungerecht; enthält aber den Stoff der Rechtmäßigkeit, biethet dem uneigennützigen Triebe einen Fall an, worauf dessen Gesetz paßt, weckt das sittliche Gefühl, und erhält durch dasselbe die Sanktion der Gerechtigkeit. Im zweyten Falle ist das Gesetz, in wie ferne es in dem Privatnutzen des Stärkern, der dem gemeinen Nutzen widerspricht, seinen Grund hat (als gemeinschädlich), noch so wenig ungerecht, als die Verwüstungen eines Raubthieres in einer Heerde Schafe; aber in wie ferne dasselbe von einem Wesen herkömmt, das unter dem Gesetze des uneigennützigen Triebes steht, empört es das erwachte sittliche Gefühl, und erhält durch dasselbe, und in der letztern Rücksicht allein, den Charakter der Ungerechtigkeit. Auf diese Weise sind freylich die positiven Gesetze, und die durch sie bestimmten Rechte, zuerst durch den bloßen eigennützigen Trieb und durch die mit der Erfahrung heranreifende Klugheit entstanden. Allein wer wird darum ihre Gerechtigkeit aus eben denselben Quellen entspringen lassen?

Der

Der eigennützige Trieb in der menschlichen Natur erwacht vor dem uneigennützigen: die Vernunft ist, als Klugheit, im Dienste des Instinktes geschäftig, bevor sie, als Weisheit, zu gebiethen anfängt; und die politische Kultur des menschlichen Geistes geht der moralischen vorher. Bevor die entwickeltere Vernunft anfing sich über das Gefühl von Recht und Unrecht zur Rechenschaft zu ziehen, mußte dieses Gefühl mannigfaltig geübt werden, und bevor dasselbe bis zur Energie einer merklichen Triebfeder in der bürgerlichen Gesetzgebung gedeihen konnte, hatte das bloße Bedürfniß der Gesellschaft durch eigennützige Klugheit positive Gesetze herbeyführen müssen. Allein mit der Ueberzeugung von der Gemeinnützigkeit dieser Gesetze erwachte, wenn und wo dieselbe Statt fand, das Gefühl ihrer Gerechtigkeit. Ungeachtet das Gesetz als positiv nur durch physische Gewalt festgesetzt war, wurde es als gerecht durch das Gesetz der Freyheit bestätiget, und ungeachtet diese moralische Sanktion in Rücksicht auf ihren Grund ein so tiefes Geheimniß geblieben ist, daß sie (und zwar von Philosophen und Rechtslehrern) sehr oft mit der positiven verwechselt wurde, so ist sie doch darum nicht weniger immer vorhanden und geschäftig gewesen, ja sie ist in Rücksicht auf ihre Aeußerung im moralischen Gefühle, an der Vorstellungsart auch des gemeinsten Mannes, in unsern Zeiten — so wie der Gesetzgeber und Stifter der Staaten in den ältesten Zeiten, auffallend sichtbar.

Es bedurfte eben nicht einer sehr langwierigen Erfahrung im geselligen Leben, um in dem menschlichen Geiste denjenigen Grad von Klugheit zu entwickeln, der dazu nöthig ist, um die Sicherheit des Lebens und Eigenthums zum Gegenstand positiver Gesetze zu machen. Die Gemeinschädlichkeit der Handlungen, welche durch diese Gesetze verbothen wurden, mußte sich auch dem gemeinsten Verstande aufdringen, und den uneigennützigen Trieb in ihm auffordern, diesen Verbothen die Sanktion seines Gesetzes zu ertheilen. Allein alle Erfahrungen aller Zeiten und Völker haben bisher nicht zugereicht, um den menschlichen Geist bis zu dem Grad politischer Weisheit (worunter ich hier keineswegs die schlaue aber armselige Kunst der sogenannten Kabinette verstanden wissen will) zu erheben, auf welchem er sich befinden muß, wenn er Staatsverfassungen und Regierungsformen mehr auf Grundsätze der durch Erfahrung erprobten und allgemein anerkannten Gemeinnützigkeit, als auf solche Thatsachen gründen soll, die bald ein günstiger, bald ungünstiger Zufall aufstellt, und der Stärkere im Staate zu seinem Vortheil und zum Nachtheil seiner Nachbarn benutzt — wenn politische Klugheit zu derjenigen politischen Gerechtigkeit reifen soll, von welcher bisher, außer den Kriegsmanifesten, die im Grunde die bittersten Satyren, und einigen philosophischen Tractaten, die nicht viel mehr als deklamatorische Lobreden auf sie sind, kaum die Rede war. Der Unterschied zwischen den bürgerlichen und den

im engeren Sinne politischen Gesetzen ist sehr wesentlich. Die bürgerlichen müssen, in wie ferne sie gerecht seyn sollen, die Erhaltung des Staats nur durch die Sicherheit seiner einzelnen Glieder beabsichtigen. Ihre Gemeinnützigkeit erfolgt aus dem Nutzen eines jeden Einzelnen, der durch sie gegen ungerechten Zwang geschützt wird, und ist in so ferne keiner Veränderung, keinem Zweifel, keiner Ausnahme unterworfen. Die politischen hingegen müssen, in wie ferne sie gerecht seyn sollen, den Vortheil der Einzelnen durch das Wohl des Staates beabsichtigen. Ihre Gemeinnützigkeit hängt daher von der größeren oder kleineren Entfernung einer Staatsverfassung von dem nie völlig erreichbaren Ideale eines vollkommenen Staates ab, in welchem die höchste Gewalt in den Händen, denen sie anvertraut ist, keinen andern als einen gemeinnützigen Gebrauch zuläßt. Die politischen Gesetze bestehen nur in einigen wenigen Staaten in ausdrücklichen durch Verträge festgesetzten Gränzbestimmungen der gegenseitigen Pflichten zwischen Regenten und Unterthanen. In den meisten übrigen kann man sich unter denselben nichts als die feststehende Regierungsform denken, die ohne Verträge, durch bloße Gewalt eingeführt, und durch Besitz und Gewohnheit festgehalten ist. Was ist da natürlicher, als daß sie mehr für den Privatvortheil der Gewalthaber, als für den allgemeinen Nutzen berechnet sind? Da die Gemeinnützigkeit einer jeden auch durch Verträge bestimm-

ten Staatsverfaſſung von unzähligen der Vernunft ganz fremden Thatſachen und zufälligen Begebenheiten abhängt, ſo ſind alle bloß politiſchen Principien unzähligen Ausnahmen, Zweifeln und Veränderungen unterworfen. Daher kömmt es, daß der gemeine Menſchenverſtand, welcher die Gemeinnützigkeit bürgerlicher Geſetze ſo leicht anerkennt, und der Sanktion des moraliſchen Gefühls unterwirft, die Gemeinnützigkeit und Gerechtigkeit der politiſchen, ſo ſelten richtig zu beurtheilen vermag, und daß ſich die philoſophierende Vernunft bisher faſt noch nie mit Staatsverbeſſerungen beſchäftigte, ohne entweder die Gerechtigkeit einer politiſchen Einrichtung der Gemeinnützigkeit, oder dieſe jener aufzuopfern. Daher kömmt es, daß die politiſche Rechtswiſſenſchaft ſo weit hinter der bürgerlichen zurück geblieben iſt, daß wir keine politiſche Rechtspflege haben, und die Entſcheidung politiſcher Rechtsangelegenheiten Kriegen und Revolutionen, oder, welches eben ſo viel iſt, dem Zufalle überlaſſen müſſen.

Da der bloße eigennützige Trieb dem poſitiven Geſetze ſich nur in ſo ferne in allen Fällen unterwirft, als er durch die Gewalt der Geſellſchaft dazu gezwungen wird, ſo hängt die poſitive Sanktion dieſes Geſetzes von den Mitteln ab, durch welche die Macht der Geſellſchaft zu einem Ganzen vereiniget wird. Es iſt ungereimt, den Urſprung dieſer Vereinigung, ohne welche ſich kein Staat denken läßt, und folglich den Entſtehungsgrund des Staates, in dem ſogenannten geſellſchaftlichen Ver-

trag aufſuchen zu wollen, nachdem ſo viele Jahrtauſende der nur im Schoße der bürgerlichen Geſellſchaft möglichen Kultur noch nicht vermocht haben, auch nur ein einziges Volk zu dem Grade von Aufklärung zu erheben, den die zur Feſtſetzung der Bedingungen jenes Vertrags nöthige Uebereinſtimmung Aller zu einem wahrhaft allgemeinen Willen vorausſetzen würde. Bey der unumſchränkten Monarchie und Ariſtokratie, wo ſich die geſetzgebende und ausübende Gewalt in Einer und ebenderſelben Hand befindet, iſt der Regent ſtärker als die ganze Geſellſchaft, an deren Spitze er ſteht. Dieſe überwiegende Gewalt kann er weder einem ausdrücklichen noch einem ſtillſchweigenden Vertrage, er kann ſie dem Zufalle zu verdanken haben, der, im Gegenſatz mit der bey der Entſtehung der bürgerlichen Geſellſchaft noch ganz unentwickelten Vernunft, als der wahre Stifter der unumſchränkten Gewalt anzuſehen iſt.

Ich ſetze hier die Naturnothwendigkeit dem ſich ſelbſt durch Vernunft lenkenden Willen entgegen, und nenne jede Begebenheit, welche nicht durch dieſen Willen veranſtaltet worden iſt, Zufall. Je weiter man die Geſchichte der Staaten ins hohe Alterthum hinauf verfolgt, deſto mehr verſchwinden in derſelben die Spuren von dem Antheil, den die Vernunft in ſpäteren Zeiten immer mehr und mehr an der Gründung und Befeſtigung der Staaten zu erringen anfing, deſto ausſchließender und auffallender

ist die Zusammenwirkung lediglich äußerer Umstände und Schicksale auf die Formen der bürgerlichen Gesellschaften, desto sichtbarer ist die physische Gewalt des Stärkern, als die vornehmste Triebfeder der politischen Maschine.

Wenn man alles, was nicht durch die menschliche Vernunft zu Stande kam, auf die Rechnung der göttlichen setzt, und an der Stelle des Zufalls den Willen der Gottheit zu denken gewohnt ist, so muß man freylich den Ursprung der uneingeschränkten obrigkeitlichen Gewalt in der Gottheit aufsuchen, und das durch bloße Gesetze der Naturnothwendigkeit beschränkte Vermögen eines Regenten, wenn es anders einmal ein Recht heißen soll, ein göttliches Recht nennen. Despotengewalt war der Gründung und Befestigung der Staaten unentbehrlich, und in so ferne erkenne ich sie für eine wohlthätige Erziehungsanstalt der Menschheit.

In wie ferne die Macht der Gesellschaft nur durch den Zufall in die Hände eines Einzigen oder Einiger gelegt ist, in so fern ist der Regent bey dem Gebrauch dieser Macht, die er für sein Eigenthum ansieht, durch kein anderes Gesetz als durch dasjenige eingeschränkt, das ihm sein eigennütziger Trieb vermittelst seiner Klugheit vorschreibt. In so ferne werden auch die von dem Regenten aufgestellten politischen Gesetze das Gepräge des eigennützigen Triebes an sich haben; sie werden auf Erhaltung und

Vermehrung der willkührlichen Gewalt abzwecken, und Pflichten der Unterthanen gegen den Regenten bestimmen, ohne von Pflichten des Regenten gegen die Unterthanen Erwähnung zu thun. Nur ein solcher Despotismus konnte den Grund zu der politischen Kultur legen, die der moralischen vorhergehen mußte. Man muß auch nicht vergessen, daß die Despoten anfangs keine andere Rechte der Menschheit in Beschlag genommen haben, als solche, welche die Menschen weder kannten noch gebrauchen konnten.

Da sich die bloße Klugheit mit dem eigennützigen, Weisheit aber nur mit dem uneigennützigen Triebe entwickelt, so ist nichts natürlicher, als daß die Despoten und ihre Genossen unter allen Menschen, die ersten klug, und die letzten weise werden müssen. Allein durch eben diese Klugheit, die sie, im Ganzen genommen, auf ihre eignen Kosten nicht weniger als auf die Kosten der Unterthanen erringen müssen, sind sie, wider oder wenigstens ohne ihren Willen, Erzieher und Wohlthäter der Menschheit geworden.

Da die höchste Gewalt bey jedem positiven Gesetze vorausgesetzt wird, so kann dieselbe unter keinem solchen Gesetze stehen. Sie hat also kein anderes Gesetz über sich, als das ihr von außen durch die Naturnothwendigkeit vermittelst der Klugheit, oder von innen durch Sittlichkeit vorgeschrieben wird. Wenn daher der Regent durch positive Gesetze eingeschränkt ist, so ist dieses ein Zeichen, daß die höchste

Gewalt getheilt ist. Die positive Verbindlichkeit, die nur von der zwingenden Gewalt abhängt, kann demjenigen nicht aufgelegt werden, der alle Gewalt in seinen Händen hat. Wenn also eine eingeschränkte Regierung nicht entweder in Anarchie oder Despotismus ausarten soll, so muß die Gewalt des Regenten mit derjenigen, welche den Unterthanen vorbehalten bleibt, im Gleichgewichte stehen. Dieses Gleichgewicht kann durch kein positives Gesetz fest gehalten werden, auch nicht durch was immer für einen Vertrag, der vermittelst der Sanktion einer unwiderstehlichen Gewalt verbürgt würde. Es kann nur allein durch solche, dem Vertrag günstige, äußere Umstände, welche beyde Partheyen durch ihren eigenen Vortheil an das politische Gesetz fesseln, empor gehalten, oder, in wie ferne diese Umstände und ihr Einfluß auf den eigennützigen Trieb veränderlich sind — durch nichts als die gemeinschaftliche Anerkennung des Gesetzes der Uneigennützigkeit, das heißt, durch Gerechtigkeit, gesichert werden.

In der vollkommensten Staatsverfassung, welche die Welt bis jetzt aufzuweisen hatte, in der Engländischen, ist die Monarchie dadurch beschränkt, daß die höchste Gewalt zwischen dem Könige und der Nation, oder eigentlicher zwischen den erblichen und den gewählten Repräsentanten der Nation, getheilt ist. Das Gleichgewicht zwischen diesen beyden Mächten ist freylich durch Gesetze bestimmt,

an welche beyde Partheyen gebunden sind. Aber was bindet sie an dieselbe? Da sich die gesammte Macht der Nation in ihren Händen befindet, so haben sie keine Gewalt über sich, durch welche sie zur Handhabung der Constitution gezwungen werden könnten. Die Gesetze, die dieser Constitution zum Grunde liegen, haben also keine Sanktion der höchsten Gewalt, und sind folglich keine eigentlichen positiven Gesetze. In der That suchen die Staatskundigen die politische Sanktion, durch welche das Gleichgewicht der beyden Mächte gesichert wird, lediglich in dem entgegengesetzten Interesse der beyden Partheyen auf, durch welches jede derselben, auf die Erhaltung der ihr eingeräumten Gewalt eifersüchtig, die andere innerhalb der gesetzlichen Schranken zu erhalten aufgefordert wird. Die Handhabung der Gesetze, durch welche die Gränzen der beyderseitigen Gewalt bestimmt sind, ist in so fern eine bloße Folge der Furcht oder des Zwangs zwischen den beyden Partheyen, die durch einen entgegengesetzten Eigennutz in einem unaufhörlichen Streite erhalten werden, der sich früher oder später, durch allerley zufällige äußere Veranlassungen, mit der Unterjochung der einen Parthey, und dem Untergange der Constitution endigen kann. In wie ferne ein politisches Gesetz, oder auch der Inbegriff aller politischen Gesetze eines Staates, die Constitution, keine andere Sanktion als die des Eigennutzes der getheilten, und durch entgegengesetztes Interesse im Gleichgewichte erhaltenen Mächte hat, in

so ferne fehlet es ihm an der Festigkeit, Dauerhaftigkeit und Unwiderstehlichkeit, die den Charakter eines durch moralische und physische Sanktion feststehenden positiven Gesetzes ausmacht. Hume getraut sich aus diesen Gründen seiner vaterländischen Constitution nichts weniger als eine ewige Dauer zu versprechen *).

Nichts desto weniger besteht die Staatskunst (die nie zur eigentlichen Wissenschaft werden kann, obwohl sie solche Wissenschaften voraussetzt) in der Geschicklichkeit, die in der Natur einer gegebenen bürgerlichen Gesellschaft gegründeten, einander entgegengesetzten Interessen, zwischen Ständen, Klassen u. s. w. so zu verbinden, daß sie einander nicht zum Untergange des Ganzen aufreiben, sondern zum Vortheile desselben einschränken. In dieser Rücksicht muß der politische Gesetzgeber (der Stifter oder Verbesserer einer Staatsverfassung) wie der bürgerliche, gerade so zu Werke gehen, als ob seine Unterthanen, mit deren eigennützigen Triebe er es zunächst zu thun hat, keinen andern als diesen, Er selbst aber keinen andern als den uneigennützigen hätte.

Ich sage, er muß so zu Werke gehen, als ob Er für seine Person keinen andern Trieb hätte als den uneigennützigen. Denn außerdem wird aus

*) Essays T. I. The VII Essay. The British Government.

dem noch so künstlichen Spiele der sich einander einschränkenden bloß eigennützigen Triebfedern nur die Erhaltung der Regierungsform und des Vortheils der Regierenden, nicht die Erhaltung und das Wohl des Staates, oder der ganzen bürgerlichen Gesellschaft, erfolgen können. Das Interesse der Regenten ist außer dem nur zufälliger Weise und nur in gewissen Rücksichten mit dem Interesse der Regierten verknüpft, und die Politik ist nichts, als die eben so verächtliche als verderbliche Kunst, den größern Theil der Menschen in den Fesseln des kleinern zu erhalten. Wem fällt hier nicht die vorige Constitution der sogenannten Republik Polen ein, in welcher alle gesetzlichen gegenseitigen Einschränkungen der Theilnehmer an der höchsten Gewalt darauf hinaus liefen, dem Adel seine unglückliche Tyrannengewalt über Bürger und Bauern zuzusichern?

Die politischen Gesetze sind unklug, wenn sie nicht den Eigennutz der Theilnehmer an der höchsten Gewalt durch sich selbst einschränken. Aber dadurch, daß sie diese Bedingung erfüllen, sind sie noch keineswegs gerecht. Den Charakter der Gerechtigkeit erhalten sie nur dadurch, daß sie die einzelnen Glieder der Regierung nicht bloß durch ihren Privatvortheil interessiren, sondern durch das gemeine Beste, auch ohne alle Rücksicht auf Privatvortheil, verpflichten. Sie sind ungerecht, in wie ferne sie den Unterthanen zur blo-

ßen Befriedigung des eigennützigen Triebes der Regenten Zwang auflegen.

Da die Gemeinnützigkeit der politischen Gesetze durch Klugheit erzielt werden muß, diese aber von der Erfahrung abhängt; so begreift es sich, daß eben dasselbe politische Gesetz, das unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Umständen (z. B. auf einem niedrigen Grade der Kultur eines Volkes) gemeinnützig und in so ferne nicht ungerecht war, in der Folge, unter andern Umständen und bey einem höhern Grade der Kultur, gemeinschädlich und ungerecht werden kann.

So groß und wichtig aber auch die Rolle seyn mag, die in Rücksicht auf die Data der Erfahrung dem Zufalle, und in Rücksicht auf den Zufall der Klugheit überlassen bleiben muß, so ist doch die Unentbehrlichkeit des uneigennützigen Triebes durch das Gesetz der Gerechtigkeit nicht geringer, wenn die politischen Gesetze gemeinnützig werden sollen. Eine Staatsverfassung, in welcher durch bloße politische Kunst gegen alle Collisionen zwischen dem Eigennutz der Regenten und dem gemeinen Besten gesorgt ist, ist und bleibt ein unerreichbares Ideal; und es giebt eben darum keine völlig sichere Schutzwehre der Menschheit gegen Unterdrückung als die Anerkennung der Gerechtigkeit.

Der Einfluß der moralischen Gesinnung auf Staatsverfassung und Staatsverwaltung bleibt so

lange dem Zufalle überlassen, als die Quelle der Gerechtigkeit theils ein völliges Geheimniß, theils unter den Selbstdenkern und Lenkern des Geistes der Nationen streitig ist. Die Vernunft räumt offenbar dem Zufalle zu viel ein, wenn sie nicht genau die verschiedenen Triebfedern, die beym Wohl des Staates zusammen zu wirken haben, von einander zu unterscheiden, wenn sie nicht anzugeben weiß, was der Zufall, d. h. das von ihr ganz unabhängige Schicksal, was die Klugheit, und was die Weisheit beyzutragen haben; und wenn sie fortfährt, (was sie während des Zustandes ihrer Unmündigkeit nicht wohl lassen konnte,) das Gesetz ihrer eigenen freyen Wirkung, ihrer Autonomie, sich aus den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, des Zwangs, und des Instinktes zu erklären.

Sechster Brief.

Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts.

Mit Vergnügen sehe ich aus Ihrer Antwort auf meine vier letzten Briefe, daß wir uns in unseren Ueberzeugungen so nahe gekommen sind, als ich es von den bloßen Winken, die ich Ihnen bisher zu geben vermochte, nur immer erwarten konnte. Sie räumen mir ein, daß sich die zum Wohlstande und zur Veredlung der Menschheit unentbehrliche Einhelligkeit zwischen der moralischen und der positiven Gesetzgebung, und zwischen den Wissenschaften der natürlichen und der positiven Rechte nur in so fern erwarten lasse, als die philosophierende Vernunft über die Grundbegriffe und Grundsätze des Naturrechts mit sich selbst einig werden kann, oder, welches eben so viel heißt, als die Selbstdenker durchgängig bestimmte Grundbegriffe, aus denen sich allein allgemeingeltende Grundsätze ergeben können, erringen dürften. Sie gestehen auch, in den, diese Grundbegriffe betreffenden Resultaten der Kantischen Philosophie größere Bestimmtheit und einige neue Vereinigungspunkte angetroffen zu haben, auf welche sich das Wahre, das in den bisherigen einander widerstreitenden Vorstellungsarten enthalten war, zurückführen, und von

denen ſich die Aufhebung wichtiger Mißverſtändniſſe erwarten laſſe. Sie geben zu, daß die philoſophierende Vernunft durch Kant neue und ſehr beträchtliche Fortſchritte zu ihrem Ziele gethan habe. Allein Sie behaupten, daß dieſes Ziel nur durch eine Annäherung ins Unendliche erreichbar wäre; daß die Grundbegriffe, über welche ſich die Selbſtdenker künftig vereinigen dürften, zwar beſtimmter als alle bisherigen, aber keineswegs durchgängig beſtimmt ſeyn würden; daß das Einverſtändniß derſelben nur die Vertilgung gewiſſer Vorurtheile, die durch die unbeſtimmteren Grundbegriffe zum Vortheil der moraliſchen Kultur unterhalten wurden, betreffen, keineswegs aber in der Eintracht über die letzten Principien beſtehen könne; daß es, mit Einem Worte, zwar weniger unrichtige und einander weniger widerſprechende, aber niemals ganz wahre und allgemeingeltende erſte Grundſätze geben werde.

Ich geſtehe Ihnen, daß ich das Gegentheil nicht etwa bloß hoffe, ſondern daß ich völlig überzeugt bin, daß es über kurz oder lang unausbleiblich erfolgen müſſe. Dieſe Ueberzeugung müßte mich freylich in den Augen der bisherigen Philoſophen von Profeſſion lächerlich machen, die in Rückſicht auf die Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes faſt über keinen andern Punkt einig ſind, als daß ſich mit denſelben keine weſentlichen Verbeſſerungen vornehmen laſſen. Darüber ſind die Skep-

tiker, welche die Erweislichkeit der Wahrheit überhaupt läugnen, und eben darum auch durchgängig bestimmte Grundbegriffe für unmöglich halten, mit den Dogmatikern einig, welche diese Begriffe bereits zu besitzen glauben. Indem die Einen dafür halten, daß sich über diese wichtige Angelegenheit nichts Wahres, die andern, — daß sich über dieselbe nichts Neues sagen lasse, helfen sie, so viel an ihnen liegt, die von ihnen behauptete Unverbesserlichkeit in der Sache selbst bewirken. Sie hingegen, l. Fr., gehören zu keiner dieser Partheyen, indem Sie Ihre Meynung von der Unmöglichkeit eines künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über letzte Grundsätze auf die ins Unendliche fortschreitende Verbesserlichkeit der Begriffe gründen, die, wie Sie Sich ausdrücken, „einerseits von der „menschlichen Perfektibilität unzertrennlich „ist, andererseits aber sich mit keinem vollende„ten Begriffe, von was immer für einer Art, „verträgt.“

Allein sollten sich nicht Wissenschaften denken lassen, bey denen sich jenes Fortschreiten mit durchgängig bestimmten und in so ferne vollendeten Grundbegriffen nicht nur verträgt, sondern auch sogar ohne dieselben unmöglich ist? Hat nicht die Logik einige Begriffe und Regeln aufzuweisen, die sich durch das Einverständniß der Selbstdenker über dieselben in der Eigenschaft durchgängiger Bestimmtheit ankündigen, und diesem Theile der Philosophie den Charakter

rakter eigentlicher Wiſſenſchaft zuſichern, den die Metaphyſik, die Moral und das Naturrecht lediglich durch die Vieldeutigkeit ihrer Grundbegriffe, und den davon unzertrennlichen Mangel an allgemeingeltenden Grundſätzen bisher entbehren mußten. Ich glaube daher das Fortſchreiten zur Wiſſenſchaft von dem Fortſchreiten in der Wiſſenſchaft unterſcheiden zu müſſen. Das Eine geht den durchgängig beſtimmten Grundbegriffen vorher, und führt dieſelben allmählich herbey; das Andere geht von durchgängig beſtimmten Grundbegriffen aus, und iſt mit der Anwendung derſelben beſchäftiget. Das Eine iſt ſeiner Natur nach endlich, und muß mit der Entdeckung und Anerkennung der letzten und einzig wahren Principien der Wiſſenſchaft aufhören; das Andere iſt ſeiner Natur nach endlos, kann aber nur mit dem Ende des Erſten anfangen; mit ihm beginnt der Zuſtand der eigentlichen Wiſſenſchaft. Während des Einen Fortſchreitens ſind allgemeingeltende Grundſätze unmöglich; das Andere iſt hingegen ſelbſt nur durch ſie möglich. Das Eine iſt ein Fortſchreiten im Meynen, das Andere im Wiſſen. Während des Einen giebt es Philoſophieen, poſitiv- und negativ-dogmatiſche, empiriſche, rationaliſtiſche, ſkeptiſche — aber keine Philoſophie; allerley Hypotheſen der Moral und des Naturrechts, aber keine Wiſſenſchaft von beyden: während des Anderen giebt es eine einzige Philoſophie ohne Beynamen, die aber eigentliche ſtrenge Wiſſenſchaft iſt. Die Epoche des

Uebergangs von dem Einen dieser beyden entgegengesetzten Zustände der philosophierenden Vernunft zum Andern, ist die Epoche der Kantischen oder kritischen Philosophie.

Während des Zeitraums von diesem keineswegs plötzlichen Uebergange kann es freylich noch keine Grundsätze geben, die, ich will nicht sagen, zwischen den Gegnern und den Freunden der kritischen Philosophie, sondern auch nur selbst unter den letztern allgemein gelten könnten. Durch die Vollendung, welche der Empirismus durch Locke, der Rationalismus durch Leibnitz, und der Skepticismus durch Hume erhalten haben, ist das Zurückkommen von den angenommenen Vorstellungsarten dieser Systeme und das Eindringen in den Geist eines ihnen allen widersprechenden neuen Systemes so äußerst schwer geworden, daß es schon aus diesem einzigen Umstande begreiflich genug wird, wie die Anhänger des Kriticismus die Formeln ihres Lehrers nach den verschiedenen Begriffen, die sie zum Studium seiner Werke mit sich gebracht haben, verschiedentlich verstehen und auslegen müssen. Aus der bewunderungswürdigen Vollkommenheit aber, mit welcher das Lehrgebäude der Kritik aus dem Geiste seines großen Urhebers hervorgegangen ist, läßt sich die Thatsache erklären, daß bey weitem der größere Theil seiner Vertheidiger bey demselben stehen bleibt, den Kriticismus mit der Philosophie, die durch denselben herbeygeführt werden soll, ver-

wechſelt, das Gerüſte für das Gebäude ſelbſt anſieht.

Ich bin mit Ihnen völlig einverſtanden, l. Fr., wenn Sie in den, die Moral und das Naturrecht betreffenden, Schriften kritiſcher Philoſophen, die Sie in Ihrem Briefe anführen, Einhelligkeit der Grundſätze und Beſtimmtheit der Grundbegriffe vermiſſen. Allein nicht immer werden die Freunde dieſer Philoſophie (was in ihren bisherigen Verſuchen nicht ganz vermeidlich war) die vorläufigen Begriffe der Kritik für ſchon vollendete, die Expoſitionen für Definitionen, und die vorbereitenden Formeln für die aufzuſuchenden Grundſätze ſelbſt annehmen, und die Mittelbegriffe, durch welche, zum Beyſpiel, die Kritik der praktiſchen Vernunft mit dem künftigen Syſtem der reinen Moral und des Naturrechts zuſammen hängt, werden nicht immer überſprungen werden.

Die Entdeckung und Entwicklung dieſer Mittelbegriffe war die vornehmſte Rückſicht, die ich bey dem Verſuche vor Augen hatte, meine eigenen Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts der durchgängigen Beſtimmtheit näher zu bringen. Indem ich Ihnen hier das Reſultat davon mittheile, vergeſſe ich keineswegs, daß ich durch den ſchweren und hartnäckigen Kampf, der gegen die bisherige Unbeſtimmtheit der Begriffe und Worte zu beſtehen war, nichts weniger als einen vollkom-

menen Sieg davon getragen habe. Allein ich hoffe, daß die ununterbrochene Arbeit von mehr als vier Monathen, die mir die bloße Darstellung meiner Gedanken in der gegenwärtigen kleinen Abhandlung gekostet hat, und die mehrmals wiederhohlte Umarbeitung derselben, nicht ganz vergeblich gewesen sind. Den Beyfall Ihres Kopfes kann ich mir wenigstens in so ferne versprechen, als ich durchaus nichts auf Metaphysik, sondern alles auf die ursprünglichen und allgemeinen Vermögen des menschlichen Gemüthes, in wie ferne sich dieselben durch Thatsachen des Bewußtseyns ankündigen, gebaut habe. Noch gewisser zähle ich auf Ihr Herz, in welchem ich einen eben so zuverlässigen, als verständlichen Kommentar zu meinem Räsonnement sicher voraussetzen kann.

Da von Allem, was man bey einer Untersuchung von der Art und über den Gegenstand der gegenwärtigen als ausgemacht annimmt, (und annehmen muß, wenn man nicht mit den Beweisen der Beweise sich ins Unendliche verlieren will,) bis jetzt noch gar nichts allgemein ausgemacht ist; so werde ich auch hier von Behauptungen ausgehen müssen, die, wenn meine Abhandlung dem philosophischen Publikum vorgelegt würde, für manchen meiner Leser einer Erörterung oder eines Beweises bedürfte, um von demselben verstanden oder wahr befunden zu werden. Allein ich übe durch Aufstellung dieser unerörterten und unerwiesenen Behaup-

ungen ein Recht aus, das jeder philoſophierende Schriftſteller bey jeder Gelegenheit ausgeübt hat, und dem vielleicht noch lange keiner wird entſagen können, ohne ſich dadurch ein ewiges Stillſchweigen aufzulegen. Wer meine Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts dadurch widerlegen wollte, daß das für mich Ausgemachte, welches ich der Entwickelung derſelben zum Grunde lege, für ihn nicht ausgemacht iſt, der würde ſich vergebliche Mühe machen, wenn das für ihn Ausgemachte, wodurch er mich zu widerlegen meynt, nicht für mich ausgemacht iſt.

Für mich iſt es ausgemacht, und Sie erſuche ich, bis zur künftigen näheren Erörterung, als ausgemacht vorauszuſetzen:

1) Daß das menſchliche Begehrungsvermögen (in weiterer Bedeutung des Wortes) zwey urſprüngliche, weſentlich verſchiedene und weſentlich vereinigte Triebe enthalte, wovon der Eine, in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, der Andere, in der perſönlichen Selbſtthätigkeit vorhanden, ein lediglich durch ſich ſelbſt nothwendiges Geſetz aufſtellt.

Der Eine iſt der längſt und allgemein anerkannte Trieb nach Vergnügen, der Andere die von mir im Anfange meines dritten Briefes vorläufig erörterte praktiſche Vernunft. Ich

nenne sie einen Trieb, in wie ferne sie unwillkührlich thätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin nothwendige Handlungsweise hat. Dieses allein hat sie mit dem Triebe nach Vergnügen gemein, von dem sie übrigens durch ihre Selbstthätigkeit wesentlich verschieden ist. Der Wille ist von diesen beyden Trieben dadurch verschieden, daß er sich selbst seine Handlungsweise bestimmt, mehr als Eine Handlungsweise hat, kein Trieb, sondern ein freyes Vermögen ist.

2) Ich nenne den Trieb, der durch Lust und Unlust in Thätigkeit gesetzt und befriediget wird, den Eigennützigen, und begreife unter dieser Benennung ohne Ausnahme alles unwillkührliche Streben, welches Genuß, er sey auch von was immer für einer Art, zum Objekt hat.

Freylich ist nicht alles Vergnügen (sondern nur das physische) in der bloßen Sinnlichkeit gegründet. Allein auch das Vergnügen am Schönen und Guten (das ästhetische und moralische) läßt sich nicht nur so wenig ohne Sinnlichkeit als ohne Verstand und Vernunft denken; sondern die Person genießt auch bey demselben zunächst durch Sinnlichkeit, während Verstand und Vernunft nur den Gegenstand des Genusses bestimmen. Jeder Trieb nach Vergnügen, von was immer für einer Art, ist daher mehr oder weniger ein sinnlicher Trieb.

3) Unter dem uneigennützigen Triebe verstehe ich kein Streben nach Genuß, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entspringt, und der eben darum sich nur als Folge, aber nicht als Grund derselben denken läßt. Ich verstehe darunter auch nicht die Neigung, andern Menschen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen, oder sogar mit eigenem Schaden wohl zu thun; sondern einzig und allein die praktische Vernunft im Gegensatz mit dem Triebe nach Vergnügen, in wie ferne sie als ein Trieb gedacht werden muß, dessen Forderung ein Gesetz ist, dem alle freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen sind *).

4) Wille heißt das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.

Das Wollen ist also keine bloße Aeußerung weder des eigennützigen noch des uneigennützigen Triebes, keine Forderung weder des Einen noch des Andern; sondern Selbstbestimmung für oder gegen die Forderung des uneigennützigen Triebes zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen.

*) Die weitere Erörterung des Begriffes von der Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder folgt im siebenten Briefe.

5) Die bloße Forderung des eigennützigen Triebes heißt ein Begehren in engerer Bedeutung, und ist als die Wirkung des sinnlichen, theils durch Eindrücke von außen gezwungenen, theils an die Einrichtung der Organisation gebundenen Triebes (des Instinktes) nothwendig.

In Rücksicht auf die Person, d. h. das Subjekt, das durch Willen handelt, ist die Forderung des eigennützigen Triebes bloßer Reitz (Antrieb) und in dieser Eigenschaft nothwendig und unwillkührlich; die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung aber, in wie ferne sie vom Willen abhängt, ist zufällig und willkührlich.

6) Die bloße Forderung des uneigennützigen Triebes nicht an sich selbst, sondern in wie ferne sie durch die Freyheit der Person zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes gebraucht wird, heißt reines Wollen, und ist in dieser Eigenschaft frey.

Als bloßes Gesetz der praktischen Vernunft ist die Forderung des uneigennützigen Triebes schlechterdings nothwendig. In dieser Eigenschaft ist sie auch vom reinen Wollen wesentlich verschieden. In wie ferne sie aber bey diesem Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestimmt, ist sie frey; weil sie nur durch den Willen, der das praktische Gesetz befolgen oder übertreten kann, zu diesen Bestimmungsgrund gemacht wird.

Da die Forderung des uneigennützigen Triebes lediglich durch reine Selbstthätigkeit der Person (praktische Vernunft) geschieht, so kann die Person nur durch einen Widerspruch mit sich selbst dieser Forderung zuwider handeln. Allein dieser Widerspruch der Person mit sich selbst ist ihr durch eben dieselbe Freyheit des Willens möglich, durch welche sie die Forderung des uneigennützigen Triebes gegen eine derselben widersprechende Forderung des eigennützigen durchzusetzen vermag.

7) Das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäß, oder derselben zuwider zu bestimmen, ist die natürliche Freyheit des Willens.

Diese Freyheit des Willens ist von der Selbstthätigkeit der Vernunft wohl zu unterscheiden, die in der Unabhängigkeit von äußern Eindrücken und von der Einrichtung der Sinnlichkeit besteht, aber sich nicht ohne die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Gesetze (dem Gesetze der reinen Selbstthätigkeit) denken läßt, während die Freyheit des Willens das Vermögen ist, jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten, die Vernunft entweder als Zweck oder als bloßes Mittel der willkührlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes zu gebrauchen, und durch sie

diesem Triebe entweder zu gebiethen oder zu gehorchen *).

Sittlichkeit.

8) Sittlichkeit (Moralität) in weiterer Bedeutung, heißt das bey einer Willenshandlung vorkommende Verhältniß zwischen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes; Sittlichkeit in engerer Bedeutung, (moralische Güte) die bey einer Willenshandlung vorkommende Unterordnung der Befriedigung des eigennützigen Triebes, unter die Forderung des uneigennützigen; das Gegentheil davon — Unsittlichkeit (Immoralität).

Da die Unterordnung dieser beyden Triebe in der Person nur in so ferne möglich ist, als die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, und die Erfüllung oder Nichterfüllung der Forderung des uneigennützigen vom Willen der Person abhängt: so können nur freywillige Handlungen sittlich oder unsittlich seyn. Ohne Freyheit des Willens ist keine Moralität denkbar, und alle unfreywilligen Handlungen sind nicht moralisch.

Als Objekt des Willens bedeutet die Sittlichkeit die durch praktische Vernunft bestimmte Gesetzmäßigkeit der freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, oder

*) Die weitere Erörterung des Begriffes vom Willen und Freyheit folgt im achten Briefe.

das Gesetz des Willens, in wie ferne durch dasselbe die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Unmöglichkeit solcher Befriedigungen bestimmt ist. In dieser Bedeutung ist sie Objekt der Wissenschaft, welche Moral heißt, und kann erlernt werden.

Als Beschaffenheit des Willens bedeutet die Sittlichkeit die freye Selbstbestimmung der Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes um des praktischen Gesetzes willen, den sittlichen Willen selbst. In dieser Bedeutung ist sie Objekt der Freyheit, und kann nicht erlernt, sondern nur ausgeübt werden.

9) Die allgemeinste Forderung des uneigennützigen Triebes in Rücksicht auf die freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen heißt das Sittengesetz, und läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Bey allen deinen Willenshandlungen sey die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deines eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen untergeordnet.

Die Forderung des uneigennützigen Triebes überhaupt hat an und für sich selbst die bloße Gesetzmäßigkeit zum Objekt; in Rücksicht auf den eigennützigen Trieb aber — die Gesetzmäßigkeit der freyen Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben. Diese Forderung kann nur in so ferne erfüllt werden, als sich die Person durch ihre Freyheit

zu jener geſetzmäßigen Befriedigung oder Nichtbefriedigung um der Geſetzmäßigkeit willen beſtimmt. Das Sittengeſetz betrifft daher zunächſt nur die Richtung des Willens (die Geſinnung) und alle übrigen vom Willen ſelbſt verſchiednen Handlungen nur in wie ferne ſie vom Willen abhängen. Die Materie des Sittengeſetzes iſt die freywillige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; die Form deſſelben, die um ihrer ſelbſt willen beabſichtigte Geſetzmäßigkeit dieſer Befriedigung oder Nichtbefriedigung, oder die Unterordnung derſelben unter den uneigennützigen Trieb.

Unter der Forderung des uneigennützigen Triebes, oder dem Geſetz der praktiſchen Vernunft, läßt ſich nur in ſo ferne das Sittengeſetz denken, als man daſſelbe als das Geſetz des Wollens, oder derjenigen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes denkt, die von der freyen Selbſtbeſtimmung der Perſon abhängen. Dieſe machen die Materie aus, die dem Begriffe des praktiſchen Geſetzes untergelegt werden muß, wenn aus ihm der Begriff des Sittengeſetzes entſtehen ſoll. Die Form des praktiſchen Geſetzes iſt „die „Vorſchrift, die durch bloße Vernunft „zum Geſetz wird;“ die Form des Sittengeſetzes iſt „das praktiſche Geſetz, in wie „ferne es die freyen Befriedigungen

„und Nichtbefriedigungen des eigen-
„nützigen Triebes bestimmt.“

Man muß also unter Maxime nichts andres als die von der Person durch Freyheit sich selbst gegebene Vorschrift zu einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, die freye Selbstbestimmung beym Wollen, verstehen, wenn die Kantische Formel: Handle nach derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz würde, das Sittengesetz, und nicht etwa auch außer demselben ein bloß logisches Gesetz ausdrücken soll.

Die freye Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes ist in der Eigenschaft, in welcher sie Entschluß heißt, allerdings eine Vorschrift, die sich die Person selbst giebt, und deren Grund, weder in der theoretischen noch in der praktischen Vernunft, sondern in der Freyheit der Person liegt. Die praktische Vernunft der Person fordert Gesetzmäßigkeit für jede solche Vorschrift, das heißt, sie fordert: daß sich die Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes durch Freyheit solche Vorschriften gebe, die, als Gesetze gedacht, sich nicht widersprechen; daß die Vorschrift der Freyheit das Gesetz der Vernunft, daß die Gesetzmäßigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes die Maxime der Handlung sey.

Die unfreywillige Befriedigung des eigennützigen Triebes, die durch ein bloßes unfreywilliges Begehren bestimmte Handlung, ist legal, wenn sie, welches nur zufälliger Weise möglich ist, mit der Handlung übereinstimmt, die nach dem Gesetz des Willens erfolgt wäre. Die Legalität der Willenshandlung hingegen ist Moralität. Die Selbstbestimmung hat kein anderes Gesetz, als das praktische, das sie erfüllen oder übertreten kann. Die Unterscheidung des legalen Willens von dem moralischen setzt daher einen unbestimmten Begriff vom Willen voraus, in welchem das Wollen noch nicht genug von dem Begehren, das kein Wollen ist, unterschieden wird.

Jede Beschränkung des eigennützigen Triebes, welche nicht durch die Rücksicht auf das praktische Gesetz, sondern entweder unfreywillig, durch den Zwang der Naturnothwendigkeit, oder auch freywillig, aber durch die bloße Klugheit, geschieht, die den eigennützigen Trieb nur um seines eigenen Vortheils willen, folglich durch ihn selbst, beschränkt, ist also nicht moralisch.

10) Unterordnung, nicht Unterdrükkung, Beschränkung, nicht Vernichtung der freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes ist das Objekt des Sittengesetzes. Beyde Triebe sind der menschlichen Natur wesentlich, und der Uneigennützige kann zur Befriedigung seiner eigenen Forderung, zur Erfüllung des Sittengesetzes, des eigen-

nützigen Triebes keineswegs entbehren. Er selbst setzt daher der Beschränkung desselben Gränzen.

Ich nenne diese Gränzen die moralischen, um sie von denjenigen zu unterscheiden, welche durch Naturnothwendigkeit gesetzt werden, und welche die physischen heißen können. Man bemerkt die letztern bey den instinktartigen Handlungen, z. B. einer unwillkührlichen Selbstvertheidigung bey einem plötzlichen Ueberfall. In solchen Fällen wirkt der eigennützige Trieb ohne durch den uneigennützigen beschränkt zu seyn, aber auch ohne denselben zu beschränken; die Handlung ist nicht moralisch, aber auch nicht unmoralisch.

In den physischen Schranken der Moralität und der Freyheit läßt sich keineswegs der Grund unsittlicher Handlungen aufsuchen; denn wo diese Schranken vorkommen, ist weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit denkbar. Allein durch den unrichtigen Begriff von sittlicher Handlung, der dieselbe als bloße Handlung der praktischen Vernunft denkt, und von Freyheit, der dieselbe in der bloßen Selbstthätigkeit dieser Vernunft aufsucht, wird man in die Nothwendigkeit gesetzt, den Grund nur der sittlichen Handlungen allein in der Freyheit, der unsittlichen aber in den Schranken der Freyheit anzunehmen, nur die Sittlichkeit dem Willen der Person, die Unsittlichkeit aber dem unglücklichen Schicksal zuzuschreiben.

11) Der uneigennützige Trieb setzt der Beschränkung des eigennützigen in so ferne Gränzen, als er um seiner selbst willen, in gewissen Fällen, Befriedigung desselben vorschreibt.

Die moralische Gränze der Beschränkung des eigennützigen Triebes besteht daher in der vorgeschriebenen Befriedigung einer Forderung desselben zum Behuf des Sittengesetzes, folglich in einer Befriedigung, die, in wie ferne sie lediglich um des uneigennützigen Triebes willen vorgenommen wird, negative Beschränkung des Eigennutzens heißen kann. Ich kann mein Leben um des Genusses, oder um des Gesetzes willen erhalten. Nur das letztere ist moralisch.

12) Die moralische Beschränkung des eigennützigen Triebes heißt positiv, wenn sie in einer vorgeschriebenen Enthaltung, negativ, wenn sie in einer vorgeschriebenen Befriedigung besteht.

Recht in weiterer Bedeutung.

13) Recht in moralischer aber weiterer Bedeutung, heißt das sittliche Vermögen (facultas moralis) welches als solches nur ein Vermögen des Willens, und zwar das durchs Gesetz der praktischen Vernunft bestimmte Vermögen desselben seyn kann. Als Objekt des Willens bedeutet das Recht die Schranken, welche das Sittengesetz der Freyheit des Willens, und diese durch das Sittengesetz sich selbst setzt; als

Be-

Beſchaffenheit des Willens — die Richtung, welche das Sittengeſetz der Freyheit vorſchreibt, und die Freyheit durch das Geſetz ſich ſelber giebt; eine Richtung, die durch ihren Beſtimmungsgrund, die praktiſche Vernunft, unveränderlich und untrüglich iſt. Als Beſchaffenheit einer (freyen) Handlung bedeutet es jede Angemeſſenheit zum Sittengeſetze, jede ſittliche Geſetzmäßigkeit, ſie mag nun in der Ausübung des Gebothenen und des Erlaubten, oder in der Unterlaſſung des Verbothenen beſtehen.

Wenn man das Gemeinſchaftliche aller dieſer Beſtimmungen zuſammenfaßt, ſo erhält man folgenden Gattungsbegriff: Recht iſt, was durch Freyheit des Willens vermittelſt des Sittengeſetzes möglich iſt. Dieſe Gattung begreift folgende zwey Arten unter ſich, dasjenige, was durch Freyheit vermittelſt des Sittengeſetzes einzig möglich, d. i. nothwendig iſt, und dasjenige, was durch Freyheit vermittelſt des Sittengeſetzes (nicht einzig, ſondern nur) bloß möglich iſt. Dieſes iſt das Recht in engerer Bedeutung, jenes die Pflicht.

Pflicht.

14) Die durch das Geſetz des uneigennützigen Triebes beſtimmte Nothwendigkeit der Beſchränkung des eigennützigen heißt die Pflicht.

Pflicht ist vom Gesetz unterschieden wie Folge vom Grunde. Das Sittengesetz ist die allgemeine Vorschrift der Unterordnung der freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen; die Pflicht, die besondere Vorschrift, die aus jener allgemeinen erfolgt. Das Sittengesetz begreift die allgemeine Nothwendigkeit des sittlichen Willens; die Pflicht die besondere Nothwendigkeit, welche durch das Sittengesetz bestimmt ist.

Die allgemeinste Pflicht ist die aus dem Sittengesetz erfolgende Nothwendigkeit, nichts zu thun, was dem Sittengesetze widerspricht; eine Pflicht, die auch bey den bloß erlaubten Handlungen durch die Rücksicht auf ihr Erlaubtseyn erfüllt wird.

Nicht jede Nothwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes ist Pflicht; sondern nur diejenige, die im uneigennützigen Triebe gegründet ist, und die Befriedigungen desselben, in wie ferne sie vom freyen Willen abhängen, zum Objekt hat. Jede andere ist Zwang; und zwar innerer Zwang, wenn sie im eigennützigen Triebe selbst gegründet ist, wenn z. B. eine kleinere gegenwärtige Befriedigung oder Beschränkung einer größern zukünftigen aufgeopfert wird — äußerer Zwang, wenn sie außer dem eigennützigen Triebe gegründet ist, z. B. bey jedem Unglück.

Zwang und Pflicht sind daher wesentlich von einander verschieden, und zwar dadurch: daß die Nothwendigkeit des einen aus dem Naturgesetze erfolgt, und in so ferne unvermeidlich ist; die Nothwendigkeit der andern aber aus dem Gesetze der Freyheit quillt, dem der Wollende zuwider handeln kann.

Die Nöthigung bey der Pflicht heißt ein Sollen, beym Zwange ein Müssen.

Jede Handlung aus Pflicht ist Beschränkung (positive oder negative) des eigennützigen Triebes; und keine Handlung, die zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes um seiner selbst willen unternommen wird, kann in so ferne aus Pflicht unternommen seyn.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

15) Die Pflicht heißt vollkommen, welche unmittelbar aus dem Sittengesetze erfolgt, folglich in einer Nothwendigkeit besteht, die sich, ohne alle andere Voraussetzung, aus der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes ergiebt, und daher auch keine Ausnahme zuläßt. Die unvollkommene Pflicht erfolgt nur mittelbar, vermittelst einer von der Forderung des uneigennützigen Triebes verschiedenen Voraussetzung aus dem Sittengesetze, verbindet folglich nur dann und in wie ferne diese Voraussetzung Statt findet, und daher nicht ohne Ausnahme.

Aus dem Sittengesetze, oder der allgemeinen Nothwendigkeit der freywilligen Unterordnung des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen, erfolgt unmittelbar und ohne alle Voraussetzung nichts anders als die Unmöglichkeit des Gegentheils, oder die Unmöglichkeit der freywilligen Unterordnung der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes unter die Forderung des eigennützigen, oder die Nothwendigkeit der Enthaltung von allen solchen Handlungen, die nur durch eine solche Unterordnung möglich sind.

Das Sittengesetz kann durch keine demselben widersprechende Maxime aufgehoben werden, weil es absolut nothwendig ist; wohl aber die Ausübung desselben, die von der Freyheit abhängt. Die Maxime, die dem Sittengesetze unmittelbar und ohne Ausnahme widerspricht, und die folglich durch dasselbe unmittelbar und ohne Ausnahme unmöglich ist, ist daher nur diejenige, durch welche die Ausübung des Sittengesetzes unmöglich gemacht wird, und die Nothwendigkeit, sich solcher Maximen zu enthalten, ist die allgemeinste vollkommene Pflicht. Die erste, allgemeinste und unentbehrlichste Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes ist die Freyheit des Willens, die sich durch das praktische Gesetz nur in so ferne selbst beschränken kann, als ihr keine von diesem Gesetze verschiedene Schranken gesetzt sind; die ihre Aeußerungen nur in so ferne dem Sittenge-

ſetz unterwerfen kann, als dieſelben nicht bereits einem andern Geſetze unterworfen ſind. Jede Maxime alſo, welche die Freyheit des Willens durch bloße Naturgeſetze beſchränkt, jedes Wollen, das den Willen der Autonomie entzieht, jede Willenshandlung, durch welche eine Perſon den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes untergeordnet wird — macht die Ausübung des Sittengeſetzes unmöglich, und die Enthaltung von jeder ſolchen Handlung iſt der Gegenſtand der allgemeinſten vollkommenen Pflicht.

Recht in engerer Bedeutung.

16) Die durch das Geſetz des uneigennützigen Triebes beſtimmte Möglichkeit der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes heißt ein Recht.

Recht in engerer Bedeutung, und folglich im Gegenſatze mit der Pflicht, iſt dasjenige, was dem Willen durch das Sittengeſetz nicht einzig möglich, nicht nothwendig, ſondern bloß möglich iſt. Das, was dem Willen durch das Sittengeſetz einzig möglich iſt, iſt Pflicht, folglich poſitive oder negative Beſchränkung des eigennützigen Triebes, und iſt entweder Nichtbefriedigung oder Befriedigung um des Sittengeſetzes willen. Das, was dem Willen durchs Sittengeſetz bloß möglich iſt, kann daher weder poſitive noch negative Beſchränkung,

sondern bloße Möglichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes seyn.

Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen Statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird. Diese durch das Sittengesetz unbeschränkte Freyheit einer Willenshandlung, die demselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus demselben erfolgt, die folglich weder verbothen noch gebothen, sondern der Willkühr überlassen, bloß erlaubt ist, macht das Wesen des Rechts in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die bloß rechtmäßige Handlung eben sowohl unterlassen als ausgeübt werden darf, warum man von seinem Rechte nachlassen darf.

Ein solches Recht steht in so ferne unter der allgemeinsten Pflicht, oder der Nothwendigkeit nichts zu wollen, was dem Sittengesetze widerspricht, in wie ferne die Rücksicht auf diese Pflicht sowohl bey der Ausübung als bey der Unterlassung einer bloß rechtmäßigen Handlung durchs Sittengesetz nothwendig ist.

Allein das Recht erfolgt keineswegs aus dieser, oder was immer für einer andern Pflicht; sondern aus dem Gesetze, durch welches dem Willen

seine natürliche Freyheit gelassen wird. Weder durch die Ausübung noch durch die Unterlassung der rechtmäßigen Handlung wird eine Pflicht erfüllt; sondern nur durch die auf das Gesetz genommene Rücksicht, die der Erkenntniß und dem Gebrauche des Rechts vorhergehen muß, und die das einzige Pflichtmäßige bey demselben ist.

Dem Sittengesetze widerspricht die Unmöglichkeit desjenigen, was einmal durch das Sittengesetz möglich ist. Es ist also dem Willen durch dasselbe unmöglich, es ist ihm verbothen, das Recht aufzuheben. Das Recht ist in so ferne die natürliche Freyheit unter der Sanktion des Sittengesetzes. Es gehört eben so wesentlich zum Rechte, sich desselben nicht begeben, als durch dasselbe nach bloßer Willkühr handeln zu dürfen. Ich darf die Handlung, zu der ich ein Recht habe, thun oder unterlassen, wie mirs beliebt; aber ich darf mich des Rechtes selbst nicht berauben.

17) Das Recht heißt das äußerliche (materiale) in wie ferne die Handlung durchs Sittengesetz weder gebothen noch verbothen, bloß nicht unerlaubt ist; — das innerliche (formale) in wie ferne die Handlung dem vernünftigen Subjekte nur durch ausdrückliche Rücksicht auf die allgemeinste Pflicht möglich, erlaubt, ist.

Das Sittengesetz ordnet alle freywilligen Handlungen dem uneigennützigen Triebe unter, und

fordert daher auch bey denjenigen Handlungen, die es der Willkühr überläßt, ausdrückliche Rücksicht auf seine Bewilligung, als auf eine conditio sine qua non der moralischen Möglichkeit des Entschlusses. Durch diese Huldigung gegen das Sittengesetz wird eine Handlung, die zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes unternommen wird, und der in dieser Eigenschaft der Charakter der Moralität fehlen würde, zur sittlichen Handlung erhoben. Diese Moralität des bloß Erlaubten ist in der philosophischen Sittenlehre bisher vernachlässiget worden, indem man die Sittlichkeit auf lauter Pflichten einschränkte, und die Rechte aus den Pflichten ableitete, oder vielmehr damit verwechselte, nach der schwankenden Maxime: Ich darf was ich soll, und weil ich soll.

18) Recht verhält sich zur Pflicht, wie Möglichkeit der Befriedigung zur Nothwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes. Darum kann auch das eine nie zugleich das andere seyn, noch eins aus dem andern erfolgen. Beyde folgen aus dem Gesetze, das man nicht mit der Pflicht verwechseln muß.

Wenn man unter gesetzmäßig nicht bloß das, was durchs Gesetz einzig möglich ist, das Pflichtmäßige, sondern auch das, was dem Gesetze nicht widerspricht, das bloß Rechtmäßige versteht, so erhalten die Worte gesetzmäßig und rechtmäßig eine gemeinschaftliche Bedeutung,

und man bedient sich des Ausdruckes recht thun auch da, wo man eigentlich Pflicht thun sagen sollte. Allein in der genauer bestimmten Bedeutung muß Recht gerade das Gegentheil von Pflicht bezeichnen; durch Pflicht wird die Willkühr in Rücksicht auf den eigennützigen Trieb jederzeit eingeschränkt; durch Recht wird sie jederzeit sich selbst überlassen.

Die Möglichkeit einer pflichtmäßigen Handlung wird ziemlich allgemein ein Recht genannt. Meynt man damit die weitere Bedeutung, in der das einzigmögliche auch Recht heißt, so ist der Satz: Jede Pflicht ist auch ein Recht, tautologisch. Versteht man aber das Recht in engerer Bedeutung, so ist der Satz falsch; denn er sagt dann so viel als: Jede Pflicht ist etwas bloß mögliches. „Aber die Erfüllung der „Pflicht setzt doch die Möglichkeit dieser Erfüllung „voraus!“ Ja! aber nur keine bloß moralische Möglichkeit, kein bloßes Recht. Die Erfüllung der Pflicht ist immer moralisch nothwendig, nie bloß moralisch möglich. Die physische Möglichkeit derselben aber ist kein Recht, keine durch Gesetz bestimmte Möglichkeit, kein Dürfen. Dieß gilt auch von dem Vermögen der Person, pflichtmäßig oder pflichtwidrig zu handeln. Dieses ist die natürliche Freyheit des Willens, und ist nur dann und in so ferne ein Recht, als sie durchs Sittengesetz bestimmt, das heißt, nicht mehr bloße natürliche

Freyheit ist. Es ist daher gleich ungereimt zu behaupten, daß man ein Recht habe, seine Pflicht zu thun, als daß man eine Pflicht habe, sein Recht auszuüben; daß man dürfe was und weil man solle, als daß man solle, was und weil man dürfe. Versteht man unter Dürfen nichts anders als nicht verbothen seyn, so heißt: Ich darf was und weil ich soll, nichts anders als — „Es ist mir nicht verbothen was und weil mir etwas gebothen ist — “ und sollten die Moralisten und Naturrechtslehrer nur dieß gemeynt haben, indem sie bey der Entwicklung des Begriffes von Recht jene leidige Formel so oft im Munde führten?

Vollkommenes und unvollkommenes Recht.

19) Das Recht heißt vollkommen, welches unmittelbar aus dem Sittengesetze erfolgt, folglich in einer Freyheit besteht, die sich ohne alle andere Voraussetzung aus der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes ergiebt, und daher keine Ausnahme zuläßt. Das unvollkommene Recht erfolgt aus dem Sittengesetze nur unter Voraussetzungen, die vom Gesetze selbst verschieden sind, und läßt in so ferne Ausnahmen zu.

Aus der natürlichen Freyheit des Willens und aus der praktischen Vernunft erfolgt unmittelbar und ohne alle andere Voraussetzung, die sittliche Möglichkeit, die durch das Gesetz unbeschränkte Freyheit

des Willens in Rückſicht auf alle Handlungen, die durch das Geſetz weder gebothen noch verbothen ſind. In dieſer Freyheit der Perſon alles zu thun oder zu laſſen, was weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig iſt, beſteht das allgemeinſte vollkommene Recht des Menſchen.

Dieſes Recht ſteht unmittelbar, ohne Ausnahme unter der Sanktion des Sittengeſetzes, und kann von der Perſon weder aufgegeben, noch ihr von einer andern entriſſen werden. Es iſt urſprüngliches und unverlierbares Recht.

Nicht ſo das unvollkommene Recht, welches mit der Vorausſetzung, durch welche es vom Sittengeſetz abgeleitet iſt, erworben und verloren wird.

Mit dem vollkommenen Rechte iſt die vollkommene Pflicht verbunden, jenes Recht nicht zu beſchränken. Die vollkommne Pflicht beſteht eben in der Nothwendigkeit, ſich von aller Beſchränkung der Freyheit, die nicht im Sittengeſetze gegründet iſt, folglich von jeder Beeinträchtigung des vollkommenen Rechts zu enthalten. Aber dieſe Pflicht entſpringt ſo wenig aus dem Rechte, als das Recht aus der Pflicht, ſondern beyde aus dem Sittengeſetze und dem Verhältniſſe deſſelben zur Freyheit des Willens.

Das vollkommene Recht kann durch keine Pflicht erhalten, und durch keine aufgehoben werden; jeder Menſch beſitzt es durch ſeine natürliche Freyheit, und es wird ihm durch das Sittengeſetz zuge-

sichert. Man kann dasselbe nur durch einen unrichtigen Begriff aus Pflichten ableiten.

Die Grundbegriffe von Pflicht und Recht lassen sich nur aus dem Verhältnisse des uneigennützigen Triebes zum eigennützigen, aber aus keinem dieser Triebe einzeln und für sich selbst betrachtet, und folglich weder aus der Vernunft, noch aus der Selbstliebe (dem eigennützigen Triebe) einseitig ableiten.

Weder einem bloß vernünftigen noch einem bloß sinnlichen Wesen können Pflichten und Rechte zukommen, weder der Gottheit noch dem vernunftlosen Thiere. Allein auch nicht aus jedem Verhältnisse zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, sondern nur aus demjenigen, welches die praktische Vernunft, die Vernunft als uneigennütziger Trieb, durch den Willen zur Sinnlichkeit, als dem eigennützigen, hat, ergiebt sich der Grundbegriff der Sittlichkeit. So lange noch der eine Theil der Philosophen denselben aus dem bloßen eigennützigen, durch Denkkraft nur geleiteten oder vielmehr berathenen Triebe, sie mögen denselben vernünftige Selbstliebe, oder den Trieb nach Glückseligkeit nennen; der andere Theil hingegen aus der bloßen (und zwar aus der — für das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge an sich vorzustellen — gehaltenen) Vernunft ableiten wird; aber auch so lange die Freunde der kritischen Philosophie, bey ihrer Ableitung der Sittlichkeit aus der praktischen Vernunft, die Selbstthä-

tigkeit dieser Vernunft mit der Freyheit des Willens verwechseln, und sich unter Willen nichts als Causalität der Vernunft denken werden: so lange wird es nicht bloß an allgemeingeltenden, sondern auch an wahren Principien der Moral und des Naturrechts fehlen müssen.

Gut und Gerecht.

20) Gut in der weiteren aber moralischen Bedeutung dieses Wortes heißt die Handlung des Willens, in wie ferne sie dem Sittengesetze gemäß ist; folglich nicht nur die pflichtmäßige, sondern auch die rechtmäßige Handlung.

21) Gerecht in weiterer Bedeutung ist die Willenshandlung, die dem Recht angemessen ist; folglich sowohl die Ausübung eines Rechts, als auch die Enthaltung von der Beeinträchtigung des Rechtes. Dieses letztere ist Gerechtigkeit in engerer Bedeutung; und da jene Enthaltung, oder die Unterlassung jeder willkührlichen Beschränkung der natürlichen Freyheit zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes, das Objekt der vollkommenen Pflicht ist, so ist alles Gerecht, was durch vollkommene Pflicht bestimmt ist. Gerechtigkeit ist daher die Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze in denjenigen Vorschriften, die aus demselben unmittelbar und ohne Ausnahme erfolgen. Ungerecht ist das Wollen, welches der vollkommenen Pflicht widerspricht. Unrecht heißt alles, was durchs Sittengesetz un-

möglich gemacht wird. Das Ungerechte begreift nur das in sich, was durch die allgemeinste Vorschrift desselben unmittelbar, und folglich ohne Ausnahme, unmöglich gemacht ist.

22) Güte, in der moralischen aber engeren Bedeutung des Wortes, in wie ferne man sie der Gerechtigkeit entgegen setzt, ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze in denjenigen Vorschriften, die nicht unmittelbar und ohne andere Voraussetzung aus demselben erfolgen. Eine gute Handlung in diesem Sinne, ist eine solche, welche eine unvollkommene Pflicht erfüllt.

Die bisherige Unbestimmtheit der Begriffe von der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht, hat das Vorurtheil begünstiget, daß in der Güte mehr Moralität als in der Gerechtigkeit enthalten sey; wobey man unter andern vergessen zu haben scheint, daß es eine Güte geben könne, die nicht moralisch ist, aber keine solche Gerechtigkeit.

Pflichten und Rechte gegen uns selbst.

23) In Rücksicht auf unser eigenes Selbst ist die negative Beschränkung des eigennützigen Triebes, d. h. die Befriedigung desselben, die durch das Gesetz nothwendig ist, ein Geboth; die positive Beschränkung, die vorgeschriebene Enthaltung von einer Befriedigung, die durch das Gesetz unmöglich gemacht ist, ein Verboth; die weder gebothene

noch verbothene Befriedigung, ein Recht. Diese Gebothe, Verbothe und Rechte machen die Pflichten und Rechte gegen uns selbst aus.

Pflichten und Rechte gegen Andre.

24) Da der uneigennützige Trieb lediglich durch sich selbst, und keineswegs durch das Interesse des eigennützigen, sein Gesetz giebt, das er der Selbstliebe, aber nicht durch die Selbstliebe, vorschreibt, aus welcher er für die Gültigkeit seines Gesetzes schlechterdings keine Sanktion erhalten kann, noch nöthig hat, und da dieses Gesetz in allen Personen oder Subjekten des uneigennützigen Triebes eben dasselbe ist: so beschränkt es unsern eigennützigen Trieb durch die Person eines andern Menschen nicht weniger als durch unsere eigene; nur mit dem Unterschiede, daß der uneigennützige Trieb in unsrer eigenen Person unsern eigennützigen unmittelbar, der uneigennützige Trieb in der Person eines Andern aber unsern eigennützigen nur mittelbar, d. i. vermittelst des uneigennützigen in uns selbst, beschränken kann. Die vernünftige Natur eines Andern kann mir nur durch die meinige Gesetze vorschreiben.

25) Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Nothwendigkeit der Beschränkung unsers eigennützigen Triebes in Rücksicht auf andere Personen heißt Pflicht gegen Andere; die durch dieses Gesetz bestimmte Möglichkeit der Be-

friedigung unſres eigennützigen Triebes in Rückſicht auf Andere, heißt Recht gegen Andere.

Die Pflicht gegen Andere begreift 1) die Nothwendigkeit, ſolche Handlungen zu unterlaſſen, durch welche der eigennützige Trieb geſetzwidrig in uns befriediget und in Andern beſchränkt würde, Verbothe; 2) die Nothwendigkeit ſolcher geſetzmäßigen Handlungen, durch welche der eigennützige Trieb in uns beſchränkt, in Andern aber befriediget wird, Gebothe.

Wohlthätigkeit.

26) Die freywillige Beſchränkung des eigennützigen Triebes in uns, zur Befriedigung eben deſſelben Triebes in Andern, heißt Handlung der Wohlthätigkeit.

In dem allgemeinen Begriffe der Wohlthätigkeit iſt keineswegs das Merkmal der ſittlichen Güte enthalten, wenn derſelbe richtig gedacht wird. Die Handlung der Wohlthätigkeit kann bald pflichtmäßig, bald bloß rechtmäßig, bald aber pflichtwidrig ſeyn, je nachdem dieſelbe dem Willen durch das Sittengeſetz entweder nothwendig, oder bloß möglich, oder unmöglich iſt.

Pflicht iſt die Handlung der Wohlthätigkeit nur in denjenigen Fällen, wo uns die Befriedigung des eigennützigen Triebes in Andern durch das Geſetz des Uneigennützigen in uns, und zwar in Rückſicht auf eben daſſelbe Geſetz in Andern nothwendig gemacht wird.

Nicht

Nicht nur wer aus gröberem Eigennutz, d. i. lediglich in der Absicht, um wieder zu empfangen, sondern auch, wer aus dem feinern, ohne Rücksicht auf Wiedererstattung, aber bestimmt durch das Vergnügen an der Gestalt, den Talenten, der Gegenliebe u. s. w. im Andern, oder endlich aus dem feinsten, bloß um des Genusses willen, den das Wohlthun an und für sich gewährt, wohlthätig ist; — wer mit Einem Worte nicht aus Rücksicht auf die vernünftige Natur, aus Achtung gegen den Andern als Person (Subjekt des Sittengesetzes) Wohlthaten ausübt, hat in so ferne nicht aus Pflicht gehandelt.

Allein er kann recht gethan, und zwar innerlich rechtmäßig gehandelt haben, wenn seine in dem eigennützigen Triebe gegründete Handlung in einem gegebenen Falle nicht nur dem Sittengesetze nicht widerspricht, sondern auch mit der gesetzmäßigen Rücksicht auf ihre moralische Möglichkeit unternommen ist.

Die Handlung der Wohlthätigkeit ist pflichtwidrig, wenn sie in einem gegebenen Falle einer höhern Pflicht, das heißt einer solchen, die unmittelbarer und näher unter dem Sittengesetze enthalten ist, widerspricht.

Die Pflicht der Wohlthätigkeit ist unvollkommene Pflicht, weil sie nicht unmittelbar und ohne alle Voraussetzung, folglich auch nicht ohne Ausnahme aus dem Sittengesetze erfolgt.

Gerechtigkeit gegen Andre.

28) Die moralische Unmöglichkeit, die Person eines Andern (ein Subjekt des uneigennützigen Triebes) willkührlich den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes in uns unterzuordnen, ist unmittelbar Folge des Sittengesetzes; und daher ist die Enthaltung von einer solchen Unterordnung ohne Ausnahme durch das Sittengesetz nothwendig, d. h. vollkommene Pflicht.

29) Die Maxime, durch welche der freye Wille einem andern Gesetze als dem praktischen unterworfen wird, widerspricht unmittelbar dem Sittengesetze. Sie besteht aber in nichts anderm, als in der freywilligen Unterordnung einer Person (sie sey nun unsre eigne oder die eines Andern) unter die bloße Forderung unsers eigennützigen Triebes. Betrift sie eine andere Person, so wird der Wille derselben diese erste Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes, durch den Willen einer andern Person beschränkt; es wird der Freyheit des Andern ihr Vermögen, sich bloß nach dem praktischen Gesetze zu bestimmen, geraubt; ein freyes Subjekt des Sittengesetzes wird durch ein anderes freywillig dem bloßen Naturgesetze unterworfen, und ein Subjekt des uneigennützigen Triebes, welches sich in dieser Eigenschaft des eigennützigen Triebes nur als eines Mittels bedienen kann, wird durch ein anderes Subjekt dieser Art als ein bloßes Mittel dieses Triebes gemißbraucht.

In wie ferne die Erfüllung der vollkommenen Pflicht gegen Andere in der Achtung und Schonung der Rechte Anderer besteht, heißt sie Gerechtigkeit gegen Andere.

Zwang, Zwangsrecht, Zwangspflicht.

30) Der Zwang, oder diejenige Beschränkung der willkührlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes, die nicht im Gesetz des uneigennützigen gegründet ist, steht an und für sich selbst mit diesem Gesetze in keinem Widerspruche. Der Mensch wird durch Naturnothwendigkeit nach physischen Gesetzen gezwungen, Eigenthum, Gesundheit, das Leben selbst aufzugeben; er leidet durch vernunftlose Thiere und durch wahnsinnige Menschen Zwang, wobey er sich nur über Unglück, nie über Unrecht und Ungerechtigkeit zu beklagen Ursache hat.

31) Ungerecht ist derjenige Zwang, der einer Person durch eine Person (die eigene oder eine andere) willkührlich und zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes zugefügt wird. Jede freywillige und nicht im Sittengesetze gegründete Beschränkung der natürlichen Freyheit der Person, oder, welches eben so viel heißt, jede Beeinträchtigung des Rechtes ist daher Zwang, und zwar ungerechter Zwang.

Die Gerechtigkeit gegen Andere besteht in der Enthaltung von aller willkührlichen Beschränkung

der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes in Andern zur bloßen Befriedigung desselben Triebes in uns. Eine solche Beschränkung heißt Zwang, in wie ferne sie nicht im Gesetze des uneigennützigen Triebes gegründet ist. Also bestehet die Gerechtigkeit in der Enthaltung vom Zwang, der einem Andern zur Befriedigung unsres eigennützigen Triebes angethan würde.

Da die allgemeinste vollkommene Pflicht in der Nothwendigkeit besteht, sich aller solcher Maximen zu enthalten, durch welche die Freyheit, als die erste Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes, beschränkt würde, die Einschränkung der Freyheit aber, die nicht durch die Freyheit selbst, vermittelst des praktischen Gesetzes, geschieht, Zwang ist, und wenn sie durch den Willen geschieht, freywilliger Zwang; so besteht auch die allgemeinste vollkommene Pflicht in der Nothwendigkeit der Enthaltung von allem freywilligen Zwange.

In wie fern unter Zwang jede Beschränkung der willkührlichen Befriedigung verstanden wird, die nicht im Gesetz der Freyheit gegründet ist, in so ferne wird hier durch denselben keineswegs bloß die physische, sondern auch die psychologische Ueberwältigung, durch List nicht weniger als durch Gewalt, überhaupt alles, was den Andern zu seinem Nachtheil und zu unserm Vortheil nöthigt, bezeichnet.

32) Der Satz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht ausdrückt, oder der Grundsatz derselben heißt: Du sollst keinen Menschen

willkührlich zur bloßen Befriedigung deines eigennützigen Triebes zwingen.

33) Das Sittengesetz, welches dem Andern es unmöglich macht, mich freywillig zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zu zwingen, macht es mir möglich, von ihm nicht gezwungen zu werden; indem es ihm die Pflicht auflegt, mich nicht zu nöthigen, giebt es mir das Recht, mich nicht nöthigen zu lassen, und die Thatsache des unrechtmäßigen Zwanges, den er mir zufügt, setzt mich in den Stand, mein Recht, nicht gezwungen zu werden, durch Zwang geltend zu machen. Durch diesen vertheidigenden Zwang wird die Willkühr des Angreifers nur in Rücksicht auf eine solche Befriedigung seines eigennützigen Triebes beschränkt, die ihm ohnehin durch das Sittengesetz unmittelbar verbothen ist, während der Angegriffene keine andere Beschränkung seines eigennützigen Triebes hindert, als eine solche, die ihm nicht durch das Sittengesetz, sondern durch den eigennützigen Trieb des Andern gegen das Sittengesetz aufgelegt wird.

34) Rechtmäßig ist der Zwang nur dann und nur in so ferne, wenn und in wie ferne derselbe zur Zurücktreibung des unrechtmäßigen Zwanges gebraucht wird, und das Zwangsrecht ist die durch das Sittengesetz bestimmte Möglichkeit, unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzuhalten.

35) Jede vollkommene Pflicht heißt, in wie ferne ihre Uebertretung ein Zwangsrecht in dem Angegriffenen erzeugt, eine Zwangspflicht. Jede

Pflicht überhaupt, in wie ferne ihre Erfüllung der Willkühr und eigenen Beurtheilung des Verpflichteten überlassen werden soll, und daher nicht erzwungen werden darf, heißt Gewissenspflicht.

Die Zwangspflicht muß mit der Pflicht zu zwingen nicht verwechselt werden. Durch die Eine ist das Zwingen verbothen, durch die Andere gebothen; die Eine wird durch Enthaltung vom Zwang, die Andere durch Ausübung desselben erfüllt.

Das Zwangsrecht entsteht keineswegs aus der Pflicht zu zwingen in dem Angegriffenen, auch nicht aus der Zwangspflicht im Angreifer, und erfolgt überhaupt aus keiner Pflicht, sondern aus dem Sittengesetz, durch welches der Zwang dem Angreifer unmöglich, dem Angegriffenen aber unter Voraussetzung des Angriffes möglich wird.

Gewissensrecht und Naturrecht.

36) Das Zwangsrecht heißt das innerliche, in wie ferne der Zwang in einem gegebenen Falle durch keine Gewissenspflicht gebothen und verbothen ist; das äußerliche, in wie ferne der Zwang durch unrechtmäßigen Zwang, folglich durch ein äußerliches Faktum, möglich gemacht wird.

Das Zwangsrecht hört erstens auf ein innerliches Recht zu seyn, wenn mir in einem gegebenen Falle das Zurücktreiben des ungerechten Zwanges zur Gewissenspflicht wird. Da es mir unter dieser Voraussetzung nur durch meine vernünftige Natur nothwendig, durch die vernünf-

tige Natur des Andern hingegen nur möglich wird, den Andern zu zwingen; so ist meine innerliche Pflicht, diesen Zwang auszuüben äußerlich ein bloßes Recht; und ungeachtet der Zwang in Rücksicht auf meine Person (in foro conscientiae) pflichtmäßig ist, so bleibt er darum gleichwohl in Rücksicht auf die Person des Andern (in foro externo) bloß rechtmäßig.

Das Zwangsrecht hört zweytens auf ein inneres Recht zu seyn, wenn die Ausübung in einem gegebenen Falle durch eine Gewissenspflicht aufgehoben wird. Das Sittengesetz kann wohl unter gewissen Umständen dem Angegriffenen gebiethen, einen unrechtmäßigen Zwang zu leiden: allein dieser Zwang wird dadurch von der Seite des Angreifers, nicht rechtmäßig; der Angegriffene, der zu keiner Gewissenspflicht gezwungen werden darf, behält sein äußerliches Zwangsrecht auch wenn kein innerliches vorhanden ist, und der vertheidigende Zwang, der in Rücksicht auf die Person des Vertheidigers (in foro conscientiae) pflichtwidrig ist, bleibt darum gleichwohl in Rücksicht auf die Person des Angreifers (in foro externo) rechtmäßig.

37) In wie ferne das äußerliche Zwangsrecht durch keine Gewissenspflicht, die den unrechtmäßigen Zwang entweder zu leiden oder zurückzutreiben gebiethet, aufgehoben werden kann, in so ferne heißt es das strenge äußere Recht.

Die Strenge des Zwangsrechts besteht also in der äußerlichen Unverlierbarkeit, die demselben

durch das Sittengesetz zugesichert ist, aber keineswegs davon abhängt, daß die Ausübung desselben dem Angegriffenen durch das Sittengesetz nothwendig, sondern davon, daß dem Angreifer die Hinderung dieser Ausübung durch das Sittengesetz unmöglich gemacht wird.

38) Das innerliche Zwangsrecht ist ein Gewissensrecht und gehört in die Moral; das äußerliche strenge Zwangsrecht heißt das natürliche Recht, und macht das Objekt derjenigen Wissenschaft aus, für die der Name des Naturrechts durch den Sprachgebrauch bestimmt ist.

Unter Naturgesetz, in wie ferne dasselbe vom Sittengesetze unterschieden wird, begreift man die allgemeinen Regeln, welche Naturnothwendigkeit, physische Nöthigung, Zwang, ausdrücken. Der Mensch steht in Rücksicht nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf jeden andern Menschen, keineswegs unter bloßen Naturgesetzen, sondern, in wie ferne er einen Willen hat, unter dem Sittengesetze, dem Gesetze der Freyheit. Er darf also von keinem Menschen so lange nicht nach dem bloßen Naturgesetze (dem sogenannten Rechte des Stärkern) behandelt werden, als er nicht zuerst den Andern bloß nach diesem Gesetze behandelt hat. Das Gesetz der Freyheit, welches dem Einen verbiethet, die Person des Andern dem bloßen Naturgesetze zu unterwerfen, erlaubt es diesem Andern, um diese Unterwerfung zu verhindern, das bloße Naturgesetz gegen den Einen geltend zu machen.

39) Das natürliche Recht, oder das Naturrecht als Objekt der Wissenschaft dieses Namens, ist das sittliche Vermögen, andere Menschen nach bloßen Naturgesetzen zu behandeln, in wie ferne dasselbe von der unrechtmäßigen Behandlung nach diesen Gesetzen abhängt.

40) Die Wissenschaft des Naturrechts schränkt sich daher nur auf das äußerliche strenge Zwangsrecht ein, und begreift die vollkommenen Pflichten nur in so ferne, als sich ihre Erfüllung erzwingen läßt.

41) Der Satz, der den Begriff des äußerlichen strengen Zwangsrechts ausdrückt, ist daher der erste Grundsatz des Naturrechts, und heißt: Du darfst denjenigen, der dich zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zwingt, durch Zwang abhalten.

Dieser Satz gilt in der Moral nur bedingt, nämlich unter der Voraussetzung, daß das Zurücktreiben des Zwangs durch keine Gewissenspflicht gebothen oder verbothen ist; im Naturrechte aber unbedingt, weil hier nur von der äußern und in so fern unverlierbaren Rechtmäßigkeit die Rede ist.

Der Grundsatz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht gegen Andere ausdrückt, muß von dem Satze, der den Begriff des äußerlichen Zwangsrechtes bezeichnet, genau unterschieden werden. Der eine gehört in die Moral, der andere ist der erste Grundsatz des Naturrechts, und die Vermengung oder Verwechselung dieser Sätze, hat die Vermen-

gung oder Verwechselung der Moral und des Naturrechts zur Folge.

Der Begriff des Zwangsrechtes ist keineswegs mit dem Begriffe des vollkommenen Rechts gegen andere völlig gleichgeltend; und auch in dem Begriffe der Zwangspflicht bezeichnet das Wort Zwang ein Merkmal, das keineswegs schon in dem Begriffe der vollkommenen Pflicht an und für sich selbst liegt, sondern das erst zu demselben hinzu kömmt, wenn man das, unter der Voraussetzung der Uebertretung dieser Pflicht, als einer Conditio sine qua non, aus dem Sittengesetze erfolgende Recht zu zwingen, hinzudenkt.

Die Pflicht, sich von unrechtmäßigem Zwang zu enthalten, findet durch das Sittengesetz unmittelbar ohne alle andere Voraussetzung und ohne Ausnahme Statt, bedarf und verträgt in so ferne keine fremde Sanktion, und gehört in die Moral. Das Recht zu zwingen hingegen, das nur unter der Voraussetzung der Thatsache des unrechtmäßigen Zwanges Statt findet, giebt der vollkommenen Pflicht eine äußere Sanktion durch die physische Gewalt, deren rechtmäßigen Gebrauch der Angreifer zu befürchten hat. Nur in Rücksicht auf diese äußere Sanktion, oder, welches eben so viel heißt, nur in wie ferne ihre Erfüllung erzwungen werden darf — (in wie ferne sie ein forum externum zuläßt) gehört die vollkommene Pflicht ins Naturrecht. Auch jenes Dürfen, das Recht zu zwin-

gen, kommt nur als äußerliches, von der Thatsache des unrechtmäßigen Zwangs abhängiges Recht, und in wie ferne es durch Andere nicht gehindert werden darf, im Naturrecht in Betrachtung. Die Theorie von dem sittlichen Gebrauch desselben, so wie von seiner innerlichen Gültigkeit in Rücksicht auf den Angegriffenen, muß der Moral überlassen bleiben.

42) In wie ferne die positive Sanktion der bürgerlichen und politischen Gesetzgebung Zwang ist, die äußere Rechtmäßigkeit des Zwangs ihren Principien nach im Naturrecht festgesetzt wird, das Naturrecht aber die Wissenschaft des Sittengesetzes oder die Moral voraussetzt, in so ferne ist das Naturrecht das verbindende Mittelglied zwischen dem Gewissensrecht und dem positiven Recht, zwischen der sittlichen und der positiven Gesetzgebung.

Aus dieser Entwicklung läßt sich bestimmt angeben, was in den bisherigen verschiedenen Theorien des Naturrechtes, und in den einseitigen Vorstellungsarten, welche dieses Recht entweder von der bloßen Pflicht überhaupt, oder von der physischen Stärke, oder von der Selbstliebe, oder von der natürlichen Freyheit, oder von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen ableiten, zugleich Wahres und Falsches enthalten ist. Jede dieser Meynungen hat irgend etwas, das zum Begriffe des Naturrechts gehört, für den ganzen Begriff angenommen.

Es ergiebt ſich aber auch, daß nichts als der Begriff von der ſtrengen Rechtmäßigkeit, keineswegs aber der ganze Inhalt des Naturrechts, z. B. die Begriffe von Eigenthum, Verträgen, u. ſ. w. aus der Moral geſchöpft werden können, und daß das Naturrecht ſeinem eigenthümlichen Inhalt nach von der Moral und dem poſitiven Rechte gleich weſentlich verſchieden ſey.

Siebenter Brief.

Ueber den bisher verkannten Unterſchied zwiſchen dem uneigennützigen und dem eigennützigen Triebe, und zwiſchen dieſen beyden Trieben und dem Willen.

Mit Recht, l. Fr., fordern Sie mich zur Erhärtung der Behauptungen auf, die ich bey meiner neuen Darſtellung der Grundbegriffe und Grundſätze der Moral und des Naturrechtes als ausgemacht angenommen habe, und durch welche ich im menſchlichen Begehrungsvermögen einen weſentlichen Unterſchied ſowohl zwiſchen einem uneigennützigen und einem eigennützigen Triebe, als auch zwiſchen dieſen beyden Trieben und dem Willen vorausſetze; einen Unterſchied, aus dem ſich, wenn er einmal zugegeben iſt, alle in jener Darſtellung von mir aufgeſtellten Grund-

Lehr- und Folgesätze, wie Sie mir gestanden haben, zu Ihrer völligen Befriedigung ergeben.

Es ist nicht zu läugnen, daß auch schon in der bisherigen Philosophie Verschiedenheiten zwischen diesen drey Vermögen des Gemüthes behauptet wurden. Allein die Philosophen, welche diese Verschiedenheiten zugaben, waren nicht nur unter sich darüber uneinig, worin sie dieselben bestehen lassen sollten; sondern sie hatten es noch mit einer sehr ansehnlichen Parthey aufzunehmen, welche alle auch noch so verschiedene Aeußerungen des Begehrungsvermögens aus dem einzigen eigennützigen Triebe abgeleitet wissen wollten, und folglich allen reellen Unterschied zwischen jenen drey Vermögen aufhoben.

Die philosophierende Vernunft ist in ihren bisherigen Repräsentanten mit sich selbst uneinig: „Ob es im menschlichen Begehrungsvermögen „überhaupt eine uneigennützige Triebfeder gebe oder „nicht, und ob dieselbe von der allgemein aner„kannten eigennützigen wesentlich verschieden sey „oder nicht.“

Der Grund von dieser, wie von jeder andern Uneinigkeit unter den Repräsentanten der philosophierenden Vernunft, liegt in einem allen Partheyen gemeinschaftlichen Mißverständnisse. Er besteht nicht in den Momenten der Streitfrage, in welchen die Streitenden von einander abweichen, und über welche sie sich gegen einander erklären; sondern in denjenigen, die von ihnen allen gemeinschaft-

lich vorausgesetzt werden, und worüber es zwischen ihnen zu keiner Erklärung kömmt; nicht in den Behauptungen, welche sie sich einander entgegen setzen, sondern in denjenigen, welche sie ihren gegenseitigen Erörterungen als ausgemacht zum Grunde legen; nicht in den Irrthümern, die sie einander zur Last legen, sondern in einem Irrthume, den sie alle für Wahrheit halten. Daher ist auch jeder philosophische Streit ohne die Vermittlung eines Unpartheyischen endlos; und noch nie ist ein solcher Streit durch die Partheyen selbst, sondern immer nur durch die Dazwischenkunft eines Dritten, dem der gemeinschaftliche Irrthum der Streitenden in die Augen fiel, geschlichtet worden. So lange nicht dieser glückliche Zufall eintritt, wird die Streitsache durch die Partheyen selbst nur in Rücksicht auf dasjenige erörtert, worüber unter ihnen wirklich gestritten wird. Ist sie endlich in dieser Rücksicht von beyden Seiten so hell beleuchtet, als sie sich ungeachtet des gemeinschaftlichen Irrthums beleuchten läßt; haben beyde Partheyen die Gründe ihrer Behauptungen, so weit dieses unter jener Voraussetzung möglich ist, erschöpft: so wird der ganze Streit von einem unpartheyischen Zuschauer, als ein bloßer Wortstreit befunden, wobey die Partheyen bloß über die Zeichen eines Begriffes streiten, über den sie in Rücksicht auf das zwischen ihnen Ausgemachte in der Sache selbst einig sind. Nachdem sich die Philosophen über die eigennützige und uneigennützige Triebfeder der Handlun-

gen des Willens lange genug gestritten hatten; na
dem sie nach und nach alle möglichen Bedeutung
in welchen eine sittliche Handlung, den bisherigen
meinschaftlichen Prämissen zu Folge, uneigennütz
oder eigennützig heißen müßte, angegeben und v
fochten hatten: traten endlich unpartheyische Be
achter ins Mittel, die aus eben diesen Prämis
zeigten, daß der ganze Streit lediglich den Nam
von einer und eben derselben Sache beträfe; ei
Entscheidung, die den Popularphilosophen sehr wi
willkommen seyn mußte, indem sie sich durch diese
des mühsamen Problemes über den Unterschied zw
schen der eigennützigen und uneigennützigen Trieb
der überhoben, und ihre bequeme Methode in eine
sehr auffallenden, warnenden Beyspiele gerechtfe
tiget und bestätiget fanden.

Beyde über den uneigennützigen Trieb str
tende Partheyen waren (wenigstens ihren Begr
fen und Voraussetzungen nach) bisher darüber eini
daß Lust und Unlust die Triebfeder nic
nur des unwillkührlichen Begehren
sondern auch des willkührlichen, oder d
Wollens seyen und seyn müßten.

Hierüber waren sogar die Stoiker mit d
Epikuräern stillschweigend einverstanden. D
Vergnügen, welches die Stoa aus der sittlich
Triebfeder ausgeschlossen wissen wollte, war ke
anderes als das sinnliche, die Wollust. Hing
gen machte das Vermögen, aus der Gesetzmäßigk

Lust, und der Gesetzwidrigkeit Unlust zu schöpfen, einen Theil der vernünftigen Natur aus, in welcher diese Schule die Quelle der Sittlichkeit aufsuchte. Das Anständige um seiner selbst willen begehren hieß nichts andres, als in demselben unmittelbar und ohne Rücksicht auf die aus ihm erfolgenden Vortheile sein Vergnügen suchen und finden; und die Behauptung, daß die Tugend kein bloßes Mittel zur Glückseligkeit, sondern die einzige wahre Glückseligkeit selbst sey, hatte keinen andern Sinn, als: daß der Weise die Befriedigungen, welche Glückseligkeit zu heißen verdienen, in keinem andern Vergnügen, als welches er sich durch die tugendhafte Gesinnung selbst zu verschaffen weiß, und den Zustand, der für ihn Unglück heißen kann, in keinem andern Mißvergnügen antreffe, als demjenigen, welches er mit dem Laster von sich zu entfernen vermag.

Dadurch, daß man das Wollen ein vernünftiges Begehren nannte, hat man dem Willen nur ein durch Vernunft modificiertes Vergnügen, nur eine andere Art von Vergnügen als das bloß sinnliche, zur Triebfeder gegeben. Es war als etwas, das sich von selbst verstände, allgemein vorausgesetzt, daß der Wille keineswegs durch die Gründe der Vernunft an und für sich selbst, sondern nur durch das Vergnügen, das er in denselben und durch dieselben mittelbar oder unmittelbar anträfe, und durch das Mißvergnügen, das durch sie vermeidlich wäre, bestimmt würde.

Also

Also nicht die Frage: „Ob Vergnügen die „Triebfeder des Willens überhaupt, und folglich „auch des sittlichen Willens sey oder nicht?“ sondern die Frage: „Worin das Vergnügen bestehe, „das dem sittlichen Willen zum Grunde liege?“ hat die Philosophen bis jetzt in Partheyen getrennt, die sich nicht darüber stritten: Ob die Triebfeder der moralischen Gesinnung ein Vergnügen überhaupt, sondern, ob sie ein eigennütziges oder uneigennütziges Vergnügen heißen müsse?

Wir müssen hier den Gang dieser Streitsache durch die merkwürdigeren Wendungen, die er bis jetzt genommen hat und nehmen mußte, verfolgen, und uns vornehmlich der verschiedenen Bedeutungen zu bemächtigen suchen, in welchen die Ausdrücke: eigennütziges und uneigennütziges Vergnügen, dabey zur Sprache gekommen sind.

Man setzt das Angenehme dem Nützlichen entgegen, und versteht unter dem letztern in weiterer Bedeutung alles, was ein Mittel zum Vergnügen (oder zur Vermeidung des Mißvergnügens) ist, und was daher nur durch diesen Zweck Triebfeder des Begehrens wird, das Mittel mag nun an und für sich angenehm seyn oder nicht. Die Bedeutung des Wortes Angenehm ist alsdann auf das Vergnügen an und für sich, oder auf den bloßen Genuß eingeschränkt. In einem engern Sinne bezeichnet das (bloß) Nützliche ein Mittel, welches entweder durch ein positives Mißver-

gnügen, oder durch Aufopferung eines kleineren Vergnügens ein größeres erzielt. Das Angenehme bezeichnet dann im Gegensatze mit diesem Nützlichen nicht nur das Vergnügen selbst, sondern auch ein Mittel zu einem gegenwärtigen Vergnügen, in wie ferne dabey auf ein größeres zukünftiges, das dadurch verloren geht, keine Rücksicht genommen wird. In dem engsten Sinne, den man gemeiniglich durch das Beywort Wahrhaft andeutet, versteht man unter dem Nützlichen dasjenige, was als Mittel zur Glückseligkeit, das heißt zum Zustande des Vergnügens in seiner größten Lebhaftigkeit, Dauer und Mannigfaltigkeit während der gesammten Existenz der Person — Triebfeder des Begehrens ist. Das Angenehme, welches diesem Nützlichen entgegen gesetzt ist, hat den größten Umfang, und begreift auch denjenigen (falschen) Nutzen in sich, der auf Kosten der Glückseligkeit gesucht wird. Das Nützliche in der ersten Bedeutung hat vorzüglich für den Wollüstling, in der zweyten für den Geitzigen, in der dritten für den Mann, der Lebensklugheit besitzt, Reitz. Der Geitzige macht das Mittel zum Zweck, den er darüber aus dem Auge verliert. Er kennt nichts als Nutzen, und keine Glückseligkeit. Man hat nicht selten unter der eigennützigen Triebfeder das Nützliche bloß in der zweyten Bedeutung verstanden, und sonach die von derselben verschiedne Triebfeder der Lebensklugheit mit dem Namen der Uneigennützigen beehrt. Der Streit über die Frage;

Ob der Trieb nach Glückseligkeit, über dessen Vorhandenseyn alle Partheyen einig sind, eigennützig oder uneigennützig sey? rührte nicht selten lediglich daher, daß diejenigen, die diesen Trieb eigennützig genannt wissen wollten, das Wort Nutzen in der dritten, ihre Gegner aber in der zweyten Bedeutung verstanden haben. Dieser Wortstreit konnte auch diejenigen entzweyen, die übrigens unter sich einig waren, die sittliche Triebfeder in dem Vergnügen bestehen zu lassen, das aus der Idee der Glückseligkeit geschöpft wird.

Je nachdem man diese Idee entweder nur auf das gegenwärtige Leben einschränkte, oder auch auf ein zukünftiges ausdehnte, wurde auch die Eigennützigkeit des Triebes nach Glückseligkeit verschiedentlich bestimmt. Es hat Supernaturalisten gegeben, welche die Handlungen, die durch die bloße Rücksicht auf die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens bestimmt würden, eigennützig und nichtsittlich, diejenigen aber, welche die zukünftige und ewige Seligkeit zum Zweck haben, uneigennützig und sittlich genannt wissen wollten; während mancher naturalistische Gegner der Religion gerade in den letztern Handlungen eine Art von unnatürlicher Eigennützigkeit gefunden zu haben glaubte, die mit der Sittlichkeit durchaus nicht bestehen könnte.

Einen weit bestimmteren Sinn hat der Ausdruck: uneigennütziges Vergnügen, wenn

darunter das sympathetische, das heißt, dasjenige Vergnügen verstanden wird, das aus der Wahrnehmung des Vergnügens an andern Menschen unmittelbar geschöpft wird. Daß es in diesem Sinne ein uneigennütziges Vergnügen gebe, ist allgemein eingestanden; daß aber dasselbe die Triebfeder des sittlichen Willens sey, ist nur von einigen behauptet worden, denen von ihren Gegnern unter andern eingewendet wurde, daß ihr Begriff von der Sittlichkeit nur auf Pflichten gegen Andere eingeschränkt, und folglich zu enge wäre.

In einem noch bestimmteren Sinne heißt dasjenige Vergnügen uneigennützig, das nicht bloß aus dem Vergnügen, sondern auch aus dem Nutzen anderer Menschen quillt, und demjenigen entgegen gesetzt ist, das aus dem Nutzen anderer nur mittelbar, d. h. in wie ferne derselbe unsern eigenen befördert, entspringt, und das in engerer Bedeutung eigennützig heißt. In wie ferne durch das unmittelbare Vergnügen an fremden Nutzen, das Vergnügen an fremden Vergnügen, oder Sympathie, vorausgesetzt wird, in so ferne ist eine in dieser Bedeutung uneigennützige Handlung nur dadurch denkbar, daß in einem gegebenen Falle das sympathetische Gefühl durch kein ihm entgegen stehendes und stärkeres selbstisches überwogen wird; wobey es auf die größere oder geringere Zartheit der Nerven, und auf alle die zufälligen äußeren Umstände ankömmt, durch welche das sinnliche Interesse

am fremden Wohl mehr oder weniger belebt wird, als das sinnliche Interesse am eigenen. Von diesen Umständen müssen diejenigen den sittlichen Willen abhängen lassen, die unter der uneigennützigen Triebfeder desselben das sympathetische Gefühl verstehen.

Wird unter dem uneigennützigen Vergnügen in einer noch genauer bestimmten Bedeutung das Vergnügen gedacht, das aus der Idee der Glückseligkeit anderer Menschen geschöpft wird, so muß man das Vergnügen an eigener Glückseligkeit, und die Handlungen, die dasselbe zur Triebfeder haben, eigennützig nennen. Jede von diesen zwey verschiedenen Arten des Vergnügens wurde von einer besondern Parthey für den einzig möglichen Bestimmungsgrund der sittlichen Gesinnung angenommen, und dieser daher von der einen, unter dem Namen des Wohlwollens, für uneigennützig, von der andern, unter dem Namen der Selbstliebe, für eigennützig erklärt.

Andere glaubten diesen Streit dadurch entschieden zu haben, daß sie behaupteten, der Trieb nach Glückseligkeit, der allerdings die einzige Quelle der Sittlichkeit wäre, könne weder eigennützig noch uneigennützig genannt werden, indem sich das ganze Objekt dieses Triebes, die wahre und vollständige Glückseligkeit, nur in der Befriedigung sowohl der sympathetischen als der selbstischen Neigungen zusammengenommen denken lasse. Da beyde Nei-

gungen durch die Natur dem menschlichen Herzen eingepflanzt wären, so könnte zwischen denselben nur dann und nur in so ferne ein Streit entstehen, wenn und in wie ferne die Befriedigung von beyden durch den Widerstreit zwischen den äußeren Umständen, von denen sie abhinge, unmöglich gemacht würde. Dieser Streit würde durch die Vernunft entschieden, welcher es zukomme, zu untersuchen, ob in dem gegebenen Falle die Befriedigung der sympathetischen Neigung, die aus der Unternehmung der Handlung erfolgen müßte, größer sey als die Befriedigung der selbstischen, welche von der Unterlassung derselben zu erwarten wäre; worauf dann der Wille durch das Vergnügen an der vorausgesehenen größeren Befriedigung unausbleiblich zur Handlung bestimmt würde.

Da es bey dieser Theorie der Sittlichkeit nicht die Art, sondern lediglich die größere Quantität des Vergnügens ist, welche bey Collisionsfällen als sittliche Triebfeder den Ausschlag giebt, da die Befriedigung der geselligen sowohl als der selbstischen Neigung nur in so ferne über die andere die Oberhand erhält, als sie Mittel zu einem größeren Genuß ist, so kann man freylich den Vertheidigern dieser Vorstellungsart nicht Unrecht geben, daß sie die Frage: Ob die ursprüngliche und höchste Triebfeder des Willens, diejenige, die in den Fällen der Collision zwischen den selbstischen und sympathetischen Neigungen entscheidet, eigennützig oder

uneigennützig sey? als eine leidige Veranlassung zu bloßen Wortstreitigkeiten von der Hand weisen.

Durch die nähere Bestimmung des Begriffes vom Vergnügen überhaupt, als einer Gattung, hat der Streit über die Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder eine andere Wendung erhalten. Man unterschied nun das bloße Vergnügen überhaupt von dem Wohlgefallen, durch welches dasselbe begleitet wird. Das Eine ist etwas, das sich lediglich auf das vorstellende Subjekt, das Andere etwas, das sich auf ein vorgestelltes Objekt bezieht. Das Eine ist ein mehr oder weniger klares, aber immer undeutliches Bewußtseyn unsres eigenen Zustandes, Gefühl einer Veränderung in uns, die mit einem Triebe übereinstimmt, ein Gemüthszustand, der, in wie ferne er nur als Befriedigung des Bedürfnisses leicht und stark afficiert zu werden interessiert, an und für sich selbst eigennützig genannt werden muß. Das Andere hingegen ist nach der Beschaffenheit des Objektes verschieden, und ist bald eine bloße Folge, bald aber der Grund des Vergnügens, welches sonach in einem vorzüglichern engern Sinne bald eigennützig, bald uneigennützig heißen kann. In dem ersten Falle gefällt das Objekt nur um des angenehmen Zustandes willen, in welchen das Subjekt durch dasselbe versetzt wird; der Grund des Wohlgefallens liegt im Genusse. Im zweyten Falle gefällt das Objekt um seiner selbst willen; der an-

genehme Zustand des Subjektes erfolgt aus dem Wohlgefallen am Objekte, und der Grund des Genusses liegt im Wohlgefallen.

Wenn bey dieser an fruchtbaren Winken allerdings reichhaltigen Theorie, die Frage über die Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder nicht vielmehr durch einen blendenden Einfall abgewiesen, als gründlich beantwortet werden soll, so muß der Begriff des Wohlgefallens, der hier eine so wichtige Rolle spielt, und den man gleichwohl in einer höchst auffallenden Unbestimmtheit gelassen hat, genau bestimmt werden.

Man hat noch sehr wenig für die Bestimmtheit dieses Begriffes gewonnen, wenn man sich nicht weiter darüber zu erklären weiß, als daß man durch denselben den Beyfall denken müsse, den der Verstand dem Objekte des Vergnügens giebt. Denn es fragt sich: Was heißt dieser Beyfall? Als eine Handlung des Verstandes muß er in einem Urtheile bestehen, als Beyfall in einem Urtheile, das Uebereinstimmung ankündigt, und als Wohlgefallen muß er von dem Urtheile verschieden seyn, welches eine bloße Ueberzeugung ausmacht. Ein Gegenstand überzeugt, in wie ferne er mit der Vorstellung, die wir von ihm haben, übereinstimmt; er gefällt, in wie ferne er durch die Vorstellung, die wir von ihm haben, mit uns selbst übereinstimmt. Dem Beyfalle der Ueberzeugung liegt die Uebereinstimmung zwischen

Vorstellung und Objekt zum Grunde, und er ist ein Urtheil, durch welches dem Begriffe, den wir vom Objekte haben, das Prädikat Wahr beygelegt wird. Dem Beyfalle des Wohlgefallens liegt die Uebereinstimmung zwischen dem vorstellenden Subjekte und dem vorgestellten Objekte zum Grunde, und er ist ein Urtheil, durch welches wir dem Objekte die Prädikate Angenehm, oder Schön, oder Sittlichgut beylegen, je nachdem dasselbe durch die Vorstellung, die wir davon haben, entweder mit den physischen und in so ferne bloß sinnlichen, oder mit den ästhetischen, oder mit den moralischen Anlagen des vorstellenden Subjektes, und den durch dieselben bestimmten Forderungen übereinstimmt.

Der Grund des Urtheils, durch welches einem Objekte das Prädikat Angenehm beygelegt wird, liegt in dem Vergnügen, das dem Urtheile vorhergeht, und durch welches sich die Uebereinstimmung des Objektes mit dem sinnlichen Triebe des Subjektes allein anzukündigen vermag; und hierin besteht die Eigennützigkeit des physischen Vergnügens. Der Grund des Urtheils, durch welches einem Objekte das Prädikat Sittlichgut beygelegt wird, darf also nicht in dem Vergnügen liegen, und dieses darf nicht dem Urtheile vorhergehen, sondern muß erst auf dasselbe und aus demselben erfolgen, wenn das sittliche Vergnügen uneigennützig seyn soll. Das sittliche Wohlgefallen müßte also einerseits mit dem Beyfalle der Ueberzeugung, oder

dem Urtheil über die Wahrheit gemein haben, daß es, wie dieses, nicht durch Vergnügen bestimmt werden darf, d. h. uneigennützig ist; andererseits aber mit dem physischen Wohlgefallen, oder dem Urtheile über bloße Annehmlichkeit, daß es, wie dieses, die Uebereinstimmung des Gegenstandes nicht mit der Vorstellung, sondern mit dem vorstellenden Subjekte betrifft, daß es kein logisches und theoretisches Urtheil ist.

Nach diesen Voraussetzungen entsteht die Frage: Worin liegt der bestimmende Grund des sittlichen Wohlgefallens, das heißt, desjenigen Urtheils über die Uebereinstimmung eines Objekts mit den sittlichen Anlagen des Subjektes, das dem sittlichen Vergnügen vorhergehen muß? Da man unter Sittlichkeit nichts als die Gesetzmäßigkeit des Wollens versteht, so kann man unter den sittlichen Anlagen nichts als den Willen selbst und die Vermögen des Gemüthes denken, von denen das Gesetz des Willens, so weit sich dasselbe im Bewußtseyn ankündiget, abhängt. Das Objekt aber, das mit diesen Anlagen übereinstimmt, kann nichts andres seyn, als eine Handlung des Willens, die jenem Gesetze gemäß ist. Das sittliche Wohlgefallen muß also das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit einer Willenshandlung seyn; und das Prädikat Gut, das durch dieses Urtheil aufgestellt wird, kann nichts als diese Gesetzmäßigkeit bedeuten.

Da das Gesetz des Willens das Eigenthümliche hat, daß es bey aller seiner Nothwendigkeit gleichwohl durch den Willen selbst übertreten werden kann; da eine Handlung des Willens dadurch, daß sie sittlich nothwendig ist, nicht unvermeidlich wirklich wird: so läßt sich das sittliche Wohlgefallen oder das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit einer Handlung des Willens unterscheiden: erstens, in das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit der Handlung die geschehen soll, und zweytens in das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit der Handlung die geschehen ist; eine Unterscheidung, die für den Gegenstand unserer Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit ist, und daher genauer entwickelt werden muß. Das Eine von diesen beyden Urtheilen geht der sittlichen Handlung vorher, das Andere folgt auf dieselbe; das Eine betrifft die Gesetzmäßigkeit einer Handlung, von der dem Willen das Gegentheil noch immer physisch möglich ist; das Andere betrifft die Wirklichkeit der schon vorhandenen gesetzmäßigen Handlung; das Eine enthält den Beyfall, der dem bloßen Gesetze, das Andere den Beyfall, der der Handlung nach dem Gesetze gegeben wird; das Eine ist von der Wirklichkeit des sittlichen Entschlusses ganz unabhängig, und hat oft kein Vergnügen, sondern Mißvergnügen über die Einschränkungen, die vom Gesetze vorgeschrieben werden, zur Folge, das Andere hängt von der Wirklichkeit des sittlichen Entschlusses ab, und hat unvermeidlich das Vergnügen der Zufriedenheit und Achtung gegen sich selbst zur

Folge. Das Urtheil, daß die Handlung geschehen soll, findet auch dann Statt, und bleibt unwiderruflich dasselbe, wenn die Handlung auch nicht wirklich, oder wenn sogar ihr Gegentheil wirklich geschieht; daher muß dieses Urtheil von dem Vergnügen und Mißvergnügen, das aus der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Handlung erfolgt, ganz unabhängig seyn. Das Urtheil, daß die Handlung, die geschehen sollte, geschehen sey, ist eben so zufällig als die Wirklichkeit, die durch dasselbe vorausgesetzt wird, und die keineswegs aus der Gesetzmäßigkeit unvermeidlich nothwendig erfolgt, und in so ferne ist auch das Wohlgefallen an der Wirklichkeit der gesetzmäßigen Handlung von dem Wohlgefallen an der Gesetzmäßigkeit unabhängig.

Welche von diesen beyden Arten des Wohlgefallens enthält nun den Grund des sittlichen Wollens, oder desjenigen Vergnügens, durch welches der Wille zu einer sittlichen Handlung bestimmt werden muß?

Vielleicht etwa das Wohlgefallen an der Wirklichkeit der gesetzmäßigen Handlung? Allein dieses setzt ja eben diese Wirklichkeit voraus, die durch das aus ihm erfolgende und den Willen bestimmende Vergnügen erklärt werden soll. Das Vergnügen wäre zugleich Grund und Folge der wirklichen Handlung des Willens, und diese zugleich Grund und Folge des Vergnügens; ja, das Wohlgefallen selbst, in wie ferne es die Wirklichkeit der

Handlung, diese aber das Vergnügen voraus setzt, das aus dem Wohlgefallen erfolgt, wäre zugleich Grund und Folge sowohl des Vergnügens als der wirklichen Handlung.

Diese Zirkel können nur durch einen sehr leicht aufzuhebenden Schein verdeckt werden, wenn man etwa behaupten wollte: „Das Vergnügen an der „vorausgesehenen Wirklichkeit der sittlichen „Handlung könne ohne Ungereimtheit zugleich als „Grund und Folge dieser Wirklichkeit gedacht wer„den.“ Denn diese Wirklichkeit läßt sich doch nur in so ferne voraussehen, als sie vom Willen abhängt, und hängt durch das den Willen bestimmende Vergnügen nur in so ferne vom Willen ab, als sie vorausgesehen wird. Außerdem dringt sich die Hauptfrage von selbst auf: Wie hängt das Vergnügen mit der vorausgesehenen wirklichen Handlung zusammen? oder, was ist in der wirklichen Handlung dasjenige, woraus das Vergnügen erfolgt, das in der Voraussehung den Willen bestimmt? „Die Sittlichkeit“ ist die einzig denkbare Antwort auf diese Frage: „oder die Uebereinstimmung der „Handlung mit dem Gesetze des Willens ist das„jenige, wodurch die vorausgesehene wirkliche Hand„lung Grund des Vergnügens wird.“ So wäre denn also das Vergnügen an der Handlung eine Folge des Urtheils über die Gesetzmäßigkeit derselben, des Urtheils, daß die Handlung geschehen soll, des Wohlgefallens von der ersteren Art.

In dieſem Falle müßte alſo das Vergnügen, durch welches der Wille ſittlich zu handeln beſtimmt würde, eine unvermeidlich nothwendige Folge des Urtheils ſeyn, daß die Handlung geſchehen ſoll, und daher, ſo oft jenes Urtheil Statt findet, auch die ſittliche Handlung unvermeidlich erfolgen. Wo dieſe Handlung nicht wirklich oder ihr Gegentheil wirklich geworden wäre, müßte auch jenes Urtheil nicht da geweſen ſeyn; wo ſie nicht geſchah, hätte ſie auch nicht geſchehen ſollen; und wo ſie geſchehen ſollte, wäre das Nichtgeſchehen unmöglich geweſen.

So ſehr auch dieſe Folgerungen, durch welche alle Zurechnung, und mit derſelben aller Unterſchied zwiſchen ſittlichen und nichtſittlichen Handlungen aufgehoben wird, dem moraliſchen Gefühle und dem Zeugniſſe des Gewiſſens widerſprechen, ſo wenig können ſie von den Philoſophen, welche das Vergnügen, ſie mögen es auch uneigennützig oder eigennützig nennen, als die ſittliche Triebfeder annehmen, ohne Inkonſequenz geläugnet werden. Sie werden auch wirklich von mehreren eingeſtanden, welche die Sittlichkeit des Wollens in der Uneigennützigkeit des Vergnügens, durch welches der Wille bey gewiſſen Handlungen beſtimmt wird, entdeckt, und eben dadurch einen innern Unterſchied zwiſchen Sittlichkeit und Unſittlichkeit feſtgeſetzt zu haben glauben. Der Umſtand, daß ſich aus dieſem Unterſchiede die Zurechnung der unſittlichen Handlung nicht begreifen läßt, bekümmert

sie um so weniger, da sie in dem Begriffe derselben nichts weiter als eine der Menschheit wohlthätige Täuschung zu finden glauben. Ihnen muß gezeigt werden, daß ihr Begriff vom uneigennützigen Vergnügen, durch ihren Begriff vom Willen aufgehoben wird.

Das Vergnügen, das ihrer Theorie zufolge den Willen zur sittlichen Handlung bestimmt, ist dadurch uneigennützig, weil es aus dem Urtheile, daß die Handlung geschehen soll, aus dem Wohlgefallen an der bloßen Gesetzmäßigkeit erfolgt. Allein nach ihrem Begriffe vom Willen muß auch dieses Urtheil, folglich das sittliche Wohlgefallen selbst, in einem vorhergehenden und dasselbe bestimmenden Vergnügen gegründet, und daher eigennützig seyn. Sobald einmal vorausgesetzt wird, daß der Wille überhaupt durch Vergnügen bestimmt werden müsse, so kann man sich unter dem Gesetze des Willens nur eine solche Vorschrift der Vernunft denken, die lediglich durch Vergnügen für den Willen Nothwendigkeit erhält (Gesetz wird), und die daher von dem Willen nur in so ferne befolgt werden kann, als er durch Vergnügen dazu bestimmt wird. Ich kann also unter jener Voraussetzung nur in so ferne das Urtheil fällen, daß die Handlung geschehen soll (daß sie für meinen Willen gesetzmäßig ist), als die Vorschrift zu derselben durch Vergnügen zum Gesetz erhoben wird, oder, welches dasselbe heißt, als ich die Rechnung meines Vergnügens dabey finde.

Das sittliche Vergnügen ist also nicht bloß als Vergnügen überhaupt, sondern insbesondere auch als das sittliche in engster Bedeutung des Wortes Eigennützig, weil es, wie das physische Vergnügen, mit keinem andern Wohlgefallen als einem solchen verknüpft ist, das selbst wieder nur aus dem Vergnügen erfolgt. Der Streit über die uneigennützige Triebfeder ist also auch durch die Wendung, die er durch die Unterscheidung zwischen Vergnügen und Wohlgefallen erhalten hat, ein bloßer Wortstreit geblieben, und die Vertheidiger der Uneigennützigkeit fechten für ein Wort ohne Begriff.

Der Vorwurf: die behauptete Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder durch die Erklärung derselben wieder aufgehoben zu haben, scheint die engländischen Vertheidiger des moralischen Sinnes in so ferne weniger zu treffen, als sie den Grund des sittlichen Vergnügens in einem angebornen besondern Gefühlvermögen bestehen lassen, das sich als ein solches nicht weiter begreifen ließe, und welches die Sittlichkeit einer Handlung durch ein unerklärbares Vergnügen im Bewußtseyn ankündigte. Sie nennen das Vergnügen, welches den Willen zu einer Handlung bestimmt, eigennützig, wenn dasselbe nicht unmittelbar aus der Handlung selbst, sondern aus den Folgen derselben — uneigennützig, wenn es aus der Handlung selbst, ohne Rücksicht auf die Folgen, geschöpft wird. Das durch ein solches Vergnügen bestimmte Wollen ist ihnen das sittliche.

Allein

Allein das Wort uneigennützig wird auch in dieſem Syſteme nicht weniger als in jedem andern, das den Willen durch Vergnügen beſtimmt werden läßt, gemißbraucht, indem es gebraucht wird, Handlungen, die nur der Art nach verſchieden ſind, durch die Benennung einer verſchiedenen Gattung zu bezeichnen. Das Vorgefühl des Vergnügens, das aus einer künftigen Handlung unmittelbar geſchöpft wird, iſt freylich auf eine andere Art eigennützig, als dasjenige, das ſich auf die bloßen Folgen der Handlung gründet; aber darum nichts weniger als uneigennützig, ſobald es als Beſtimmungsgrund des Willens gedacht wird. Nutzen iſt Mittel des Vergnügens, und eigennützig iſt alles Intereſſe, das in der Tüchtigkeit zum Vergnügen gegründet iſt. Jedes Vergnügen, das nur aus einem andern Vergnügen erfolgt, und jede Handlung, die bloßes Mittel zum Vergnügen iſt, muß in ſo fern eigennützig heißen. Die Willenshandlung, die ſich nur als Grund und Folge eines Vergnügens, daſſelbe mag aus dem Vergnügen anderer Menſchen geſchöpft werden oder nicht, denken läßt, hat keinen andern Zweck als eigenes Vergnügen, iſt alſo bloßes Mittel zum eigenen Vergnügen, iſt alſo in eigentlicher Bedeutung des Wortes eigennützig.

Uneigennützig in eigentlicher Bedeutung würde daher das moraliſche Vergnügen nur dann und nur in ſo ferne heißen können, wann und in wie ferne

daſſelbe nicht als Grund, ſondern nur als Folge der ſittlichen Handlung gedacht werden könnte. Das ſittliche Wollen würde Objekt des ſittlichen Vergnügens, dieſes aber keineswegs das Objekt von jenem ſeyn können; das Vergnügen erfolgte aus der Handlung, aber nicht die Handlung aus dem Vergnügen; die Handlung würde das Vergnügen nur in ſo ferne zur Folge haben, als ſie daſſelbe nicht zum Beſtimmungsgrund hatte, und der Wille würde nur in ſo ferne ſittlich handeln können, als er zu handeln vermag, ohne dazu durch Vergnügen beſtimmt zu werden. Eine ſittliche Handlung um des Vergnügens willen das daraus erfolgt vornehmen wollen, würde nichts anders ſeyn, als ein Mittel ergreifen, das ſeinen Zweck aufhebt. Die Tugend würde ſich in ſo ferne ſelbſt belohnen, als Vergnügen aus ihr entſpringt; aber dieſes würde auch nur in ſo ferne aus ihr entſpringen, als der Tugendhafte daſſelbe nicht zum Zweck ſeiner Handlung gemacht, als er ſchlechterdings auf allen Lohn Verzicht gethan hat. Die Sittlichkeit würde die Gottheit ſeyn, deren Willen man nicht in ſo ferne thut, als man ſie liebt, ſondern, die man nur in ſo ferne liebt, als man ihren Willen thut.

Daß dieſer Begriff von Uneigennützigkeit allen durch die bisherige Philoſophie angenommenen Grundbegriffen der Moralität geradezu widerſpreche, und daß daher, wenn derſelbe anders richtig iſt, die Uneigennützigkeit in keinem bisherigen Syſteme der

Moral mehr als dem bloßen leeren Namen nach anzutreffen sey, darf nun wohl nicht erst gezeigt werden. Desto sorgfältiger muß aber dieser neue und der Kantischen Philosophie ganz eigenthümliche Begriff in seinen wesentlichen Merkmalen erörtert und gegen die Widersprüche gesichert werden, welche er nach allen bisherigen Vorstellungsarten zu enthalten scheinen muß.

Das allgemeine Vorurtheil, daß die Vernunft nur durch Lust und Unlust den Willen zu bestimmen vermöge, und daß daher das sogenannte vernünftige Vergnügen die Triebfeder der Sittlichkeit sey, wird durch nichts so sehr als durch die allgemeine Unbestimmtheit aller bisherigen Begriffe vom Willen unterstützt. Jeder dieser Begriffe enthielt freylich Ein wahres Merkmal des Willens. Aber diese Merkmale waren immer nur solche, die dem Willen mit andern Zuständen des Gemüthes gemein sind, und unter denen bis jetzt das einzige fehlte, welches dem Willen eigenthümlich ist, und wodurch er sich von allen mit ihm verwandten Zuständen des Gemüthes auszeichnet. Man hat allerdings in so ferne dem Sprachgebrauche gehuldiget, als man unter Begehren in weiterer Bedeutung, und als Gattung, das unwillkührliche und das willkührliche Begehren als verschiedene Arten zusammen faßte, und unter dem Einen das Begehren in engerer Bedeutung, unter dem Andern aber das Wollen verstand. Allein, da es diesen Be-

griffen an Bestimmtheit gebrach, so war, bey aller Eintracht über Worte, der Streit über die Bedeutung derselben unvermeidlich, so oft man sich über den Unterschied zwischen Wollen und Begehren zu einer genaueren Rechenschaft zog.

Es sind freylich unläugbare Thatsachen, Erstens, daß beym Wollen sowohl, als beym unfreywilligen Begehren, derjenige Trieb, der nur durch Lust und Unlust in Thätigkeit gesetzt werden kann, — Zweytens, daß beym Wollen außer jenem Triebe auch noch die Vernunft auf eine besondere Weise — geschäftig ist. Diese beyden unstreitigen Thatsachen des Bewußtseyns sind die unstreitige Veranlassung gewesen, den Willen für den durch Vernunft geleiteten Trieb nach Vergnügen zu halten; eine Meynung, die das Gemeinschaftliche aller bisher verschiedenen Theorien des Willens und der Sittlichkeit begreift, und eben darum die genaueste Prüfung erfordert.

Es ist allerdings Thatsache des Bewußtseyns, daß beym Wollen auch ein unwillkührliches Begehren Statt findet, und es ergiebt sich durch Reflexion über dieses Begehren, daß dasselbe Vergnügen zum Objekt und zum Grunde habe. Allein es ist nicht weniger eine Thatsache des Bewußtseyns, daß das Wollen etwas mehr als ein bloßes unwillkührliches Begehren ist, daß bey jenem Gemüthszustande

eine besondere Handlung vorkomme, welche Entschluß heißt, und welche durch Reflexion über dieselbe von der Forderung des unwillkührlichen Begehrens unterschieden wird. Wir sind uns dieses Entschlusses, als der eigenthümlichen Handlung unsres Ichs (der Person in uns) bewußt, und insbesondere als derjenigen Handlung, durch welche wir zwar die Forderung des Begehrens weder aufstellen noch aufheben, aber doch die Befriedigung derselben gestatten oder versagen können. Diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung muß von jener Forderung genau unterschieden werden. Die Forderung des bloßen Begehrens ist keine Handlung des Willens, ungeachtet sie beym Wollen vorkommt. Die Befriedigung ist zwar Objekt dieser Forderung; aber sie ist nur bey den unwillkührlichen Handlungen zugleich auch die Wirkung der Forderung. Bey den Handlungen des Willens ist sie Wirkung des Entschlusses. Sie ist ein nothwendiger Gegenstand des unwillkührlichen Begehrens; aber nur ein zufälliger des Wollens, welches auch die Nichtbefriedigung hätte beschließen können.

Wenn man nun die Forderung des Begehrens, in wie ferne das Vergnügen für sie Grund und Folge, d. i. Zweck ist, eigennützig nennt; so ist freylich kein Wollen ohne eine Forderung des eigennützigen Triebes, aber auch keines durch diese Forderung allein denkbar. Die Wirkung des eigennützigen Triebes geht in der Person vor, die sich

dabey mehr leidend als thätig verhält, ist unwillkührlich. Dasjenige, wodurch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung ein Wollen wird, geht nicht bloß in der Person vor, die sich dabey mehr thätig als leidend verhält; sondern ist Handlung der Person selbst, und ist willkührlich. Daraus also, daß alles bloße Begehren durch Vergnügen bestimmt wird, und daher eigennützig ist, folgt also keineswegs, daß auch alles Wollen durch Vergnügen bestimmt werde und eigennützig sey. Vielmehr in wie ferne das Bestimmtwerden durch Vergnügen ein leidender, das Wollen aber ein selbstthätiger Zustand des Gemüthes, in wie ferne das Wollen vom bloßen Begehren wesentlich verschieden ist, in so ferne läßt sich kein Wollen überhaupt als ein Bestimmtwerden durch Vergnügen denken.

Ich verstehe daher unter Wollen: Sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, oder einer Forderung des eigennützigen Triebes bestimmen; — unter Begehren in engerer Bedeutung aber: Das Bestimmtwerden durch Vergnügen, oder durch Lust und Unlust überhaupt, die Forderung des eigennützigen Triebes.

Handlungen, die im bloßen Begehren ihren Grund haben, heißen instinktartig, und sind bloß thierisch. Bey diesen bestimmt sich die Person nicht selbst zum Handeln, sie wird dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird in der Person befriedigt, aber nicht durch die Person; durch eine

Wirkung in der Person, nicht durch eine Handlung der Person.

Handlungen, die im Willen ihren Grund haben, heißen vernünftig, und sind eigentlich menschlich. Bey diesen bestimmt sich die Person selbst zum Handeln, und wird nicht dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird dabey entweder befriediget, oder nicht befriediget; nicht durch sich selbst, sondern durch die Person; nicht durch die unwillkührliche Forderung, die nur allein Befriedigung, sondern durch die Willkühr, welche Befriedigung oder Nichtbefriedigung zum Objekt hat; nicht durch eine Wirkung in der Person, sondern durch Handlung der Person.

Jedes Wollen ist daher Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; aber kein Wollen ist Handlung dieses Triebes. Kein Wollen ist ohne Reitz der Lust und Unlust, aber auch keines als eine Handlung denkbar, die lediglich durch diesen Reitz bestimmt würde. Beym Bestimmtwerden durch diesen Reitz wirkt etwas in der Person, beym Wollen handelt sie selbst.

Man hat sich die Selbstthätigkeit, die sich bey jeder Handlung des Willens im Selbstbewußtseyn ankündigt, aus den Aeußerungen der Denkkraft, die bey diesem Zustande des Gemüthes geschäftig ist, zu erklären gesucht, und daher die Wirksamkeit der Vernunft in die Definition des Willens aufgenommen.

Es ist allerdings Thatsache des Bewußtseyns, daß die Person beym Wollen durch Vernunft handele; aber auch nicht weniger, daß sie beym Wollen den Aussprüchen der Vernunft entgegen handeln, die Vernunft mißbrauchen könne. Man hebt den Unterschied zwischen der unsittlichen und der nichtsittlichen Handlung, zwischen dem bösen Willen und der, zwar schädlichen, aber unschuldigen Aeußerung des Instinktes auf, wenn man beyde aus dem Mangel an Besonnenheit, Ueberlegung und Wahl ableitet. Die unsittliche Handlung läßt sich so wenig als die sittliche ohne den zum Wesen der Handlung gehörigen Gebrauch der Vernunft denken. Schon darum also, weil die unsittliche Handlung als eine Handlung des Willens gegen die Vernunft gedacht werden muß, würden die Erklärungen, welche den Willen für ein vernünftiges Begehren (appetitus rationalis), und die Freyheit für das Vermögen, dasjenige zu wählen, was das Beste scheint, facultas eligendi id quod optimum videtur) ausgeben, verwerflich seyn. Eine Handlung, die lediglich aus einem instinktartigen Begehren erfolgt, ist freylich nicht vernünftig; aber die Person handelt bey derselben so wenig gegen die Vernunft als durch Vernunft. Aber soll darum eine Handlung der ihre Vernunft mißbrauchenden Person, eine Handlnng wider die Vernunft, ein vernünftiges Begehren heißen? Und welchen bestimmten Begriff kann man mit dem Worte das Beste verbinden, wenn man be-

hauptet, die Person thue bey der unsittlichen Handlung was ihr das Beste scheint? Wie? bey derjenigen Handlung, durch welche sie das bloß Angenehme dem Guten vorzieht, und wobey sie sich bewußt seyn muß, daß sie nicht das Beste, sondern das allein Schlechte wählt?

Es läßt sich hingegen ein unwillkührliches Begehren denken, bey welchem die Vernunft wirklich gebraucht wird. Man kann unwillkührlich auch solche Gegenstände begehren, an deren Vorstellung und Erkenntniß die Vernunft einen wesentlichen Antheil hat, und die nur für Menschen Objekte des Begehrens sind: Macht, Reichthum, Ansehen u. s. w. Und sollten wir nie durch das unwillkührliche Begehren solcher Objekte zu unwillkührlichen Handlungen hingerissen, übereilt werden? Sollten Neigungen, bey denen die Vernunft nicht weniger als die Sinnlichkeit mitwirkt, nie ohne unser Wissen und Wollen auf unser Betragen Einfluß haben? Sollte der durch Vernunft modificierte Trieb nach Vergnügen nicht sehr oft in uns wirksam seyn, ohne daß unser Wille dabey geschäftig ist? Mit Einem Worte: Sollte nicht oft ein vernünftiges Begehren ohne alles Wollen Statt finden?

Eine willkührliche Befriedigung des eigennützigen Triebes hört darum nicht auf ein Wollen zu seyn, weil sie dem Gesetze der Vernunft zuwider ist; denn es giebt auch ein unsittliches Wol-

len; und eine Forderung des eigennützigen Triebes, und die unwillkührliche Befriedigung derselben, ist darum noch kein Wollen, weil die Vernunft Antheil daran hat; denn es giebt auch unwillkührliche und bloß nichtsittliche Handlungen, die keineswegs in dem Thierischen unsrer Natur allein gegründet sind. Das Wollen kann also weder in der Vernünftigkeit der Forderung, noch in der Vernünftigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen.

Das Wollen ist schlechterdings keine Forderung des eigennützigen Triebes, weder eine vernünftige noch eine vernunftlose. Beyde sind oft ohne alles Wollen vorhanden. In wie ferne man nun unter der Forderung dieses Triebes ein Bestimmtwerden durch Vergnügen und ein Streben nach Lust versteht, in so ferne ist das Wollen kein bloßes Bestimmtwerden durch Vergnügen, weder durch eigennütziges noch durch uneigennütziges; und kein bloßes Streben nach Lust, weder nach der vernünftigen noch der unvernünftigen, kann ein Wollen heißen. Wenigstens würde diese Bezeichnung des Willens als logische Erklärung desselben um nichts richtiger seyn, als diejenige, die den Menschen zu einem unbefiederten zweyfüßigen Thiere macht, weil auch diese Merkmale in dem Begriffe desselben unter andern vorkommen.

Beym Wollen bestimmt die Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung ei-

ner Forderung des eigennützigen Triebes. Sie kann bey dieser Selbstbestimmung ihre Vernunft gesetzmäßig oder gesetzwidrig, folglich willkührlich gebrauchen. Der Antheil, den die Vernunft an der Selbstbestimmung beym Wollen hat, muß also der Willkührlichkeit ihres Gebrauches bey diesem Gemüthszustande nicht widersprechen; es muß sich ein willkührlicher Gebrauch der Vernunft denken lassen.

Da die Vernunft das Vermögen ist, durch welches die Person den übrigen Vermögen des Gemüthes Vorschriften giebt: so kann der Antheil der Vernunft an der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens auch nur in einer Vorschrift bestehen; und wirklich besteht das ganz Eigenthümliche der Willenshandlung, der Entschluß, in nichts anderm als in der Vorschrift, die sich die Person zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes giebt.

Diese Vorschrift macht die eigentliche und eigenthümliche Handlung des Wollens, oder vielmehr den Aktus der Person beym Wollen aus, und muß daher genau unterschieden werden:

Erstens von den Vorschriften, welche die bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes betreffen, Regeln sind, welche den Trieb nach Vergnügen modificieren, durch ihn die Sanktion der Gesetze erhalten, und Naturgesetze des unwillkühr-

lichen Begehrens sind. Sie sind Vorschriften, welche der eigennützige Trieb durch die Vernunft aufstellt, während die Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung nicht von diesem Triebe, sondern von der Person selbst durch Vernunft gegeben wird. Jene gehören zu den Forderungen des durch Vernunft modificierten Begehrens, und werden bey den unfreywilligen Handlungen durch den eigennützigen Trieb ausgeführt, bey den freywilligen aber der Willkühr der Person vorgehalten, welche die Befriedigung derselben beschließen oder abweisen kann. Diese hingegen ist die Selbstbestimmung, durch welche die Person die Befriedigung beschließt oder abweiset. Eben darum aber muß sie auch

Zweytens von der Vorschrift unterschieden werden, welche die Person durch die praktische Vernunft sich selbst giebt. Diese ist durch reine Vernunft aufgestellt, und hat lediglich durch dieselbe die Sanktion des Gesetzes. Sie ist die schlechthin nothwendige Forderung des uneigennützigen Triebes, das Gesetz, welches alle willkührlichen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Gesetzmäßigkeit unterzuordnen befiehlt, während die Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung zufällig ist, und jenem Gesetze gemäß oder zuwider seyn kann, kein Gesetz, sondern die Handlung der Selbstbestimmung ist, bey welcher die Person ihre

Vernunft dem praktischen Gesetze derselben gemäß oder zuwider gebrauchen kann.

Diese sowohl von dem praktischen Gesetze des Willens als von den Naturgesetzen des Begehrens ganz verschiedene Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, wird durch den Namen der Maxime des Willens bezeichnet, und läßt sich nur als die Handlung des willkührlichen, lediglich der Person selbst untergeordneten, durch bloße Freyheit bestimmbaren Vernunftgebrauchs denken. In der Maxime ist Vernunft mit Willkühr; im Naturgesetz des Begehrens Vernunft mit dem Triebe nach Vergnügen vereinigt; im praktischen Gesetze ist Vernunft für sich allein geschäftig. Dreyerley Vorschriften, die als Vorschriften Aeußerungen der Vernunft sind, unter denen aber die erste ihren determinierenden Grund in der Freyheit der Person, die zweyte in Lust und Unlust, die dritte in der bloßen Vernunft hat. Man kann daher auch den Willen als das Vermögen der Maximen, oder der willkührlichen Vorschriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes erklären. In wie ferne die Maximen willkührliche Vorschriften sind, in so ferne haben sie ihren Grund weder im uneigennützigen noch im eigennützigen Triebe, weder in der Vernunft noch in der Sinnlichkeit, weder im Gesetze noch im Vergnügen, sondern in der Frey-

heit, die den eigenthümlichen Charakter der Maxime und des Willens ausmacht.

Das Gesetz der praktischen Vernunft läßt sich nur durch den Willen, für den es allein gegeben ist, befolgen; keineswegs aber durch ein unfreywilliges Begehren, das unter dem Naturgesetze steht, und wobey der Trieb nach Vergnügen eine Vorschrift ausführt, die nur durch ihn die Sanktion eines Gesetzes erhalten hat. Die praktische Vernunft schreibt nicht den Forderungen, sondern den Befriedigungen des eigennützigen Triebes, in wie ferne sie von dem Willen abhängen, oder, welches eben so viel heißt, in wie ferne sie durch Maximen bestimmbar sind, dein Gesetz vor. Das nächste Objekt des praktischen Gesetzes sind die Maximen, durch welche allein die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes jenem Gesetze unterworfen sind. Eben darum aber, weil die Forderungen des praktischen Gesetzes nur die Maximen betreffen, so können sie auch nur durch Maximen erfüllt werden, und die Vorschrift, die durch bloße Vernunft Gesetz, mithin absolut nothwendig ist, hat das Eigenthümliche, daß sie nur durch willkührliche Vorschriften beobachtet, aber eben darum auch übertreten werden kann.

Die Forderungen der beyden Triebe, des eigennützigen und uneigennützigen, heißen Triebfedern des Willens, in wie ferne sie bey den

willkührlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens beschäftiget sind.

Die Forderung des uneigennützigen Triebes, oder das praktische Gesetz, kann nie durch sich selbst, sondern nur durch den Willen zur Triebfeder einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens werden, da hingegen die Forderung des eigennützigen Triebes, (oder Lust und Unlust,) durch sich selbst die Triebfeder aller unwillkührlichen Begehrungen, und der aus denselben erfolgenden Handlungen ist. In Rücksicht auf das unwillkührliche Begehren ist nur eine einzige — in Rücksicht auf den Willen hingegen sind zwey verschiedene Triebfedern möglich, — das praktische Gesetz — und das Vergnügen.

Die Forderung des eigennützigen Triebes sowohl als die des uneigennützigen können nur durch willkührliche Vorschriften, nur durch Maximen zu Triebfedern des Willens werden; sie sind nur in so ferne als Bestimmungsgründe der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes beym Wollen denkbar, als sie von der Person in ihre Maxime aufgenommen werden. Der Wille bestimmt sich seine Triebfeder selbst.

Die allgemeinste Forderung des praktischen Gesetzes an die Person schreibt derselben vor, daß sie die Gesetzmäßigkeit durch ihre Maxime zur Triebfeder der willkührlichen Befriedigungen oder Nicht-

befriedigungen des eigennützigen Triebes machen soll; und dieser Forderung widerspricht jede Maxime, welche Lust oder Unlust ohne Rücksicht auf die Gesetzmäßigkeit als Triebfeder der Handlung aufnimmt.

Die sittliche Maxime ist vom Sittengesetz und jeder Forderung des uneigennützigen Triebes so sehr, als von dem Naturgesetze des Begehrens und jeder Forderung des eigennützigen Triebes verschieden. Diese beyden Gesetze sind Vorschriften, die der Person, die eine durch bloße praktische Vernunft, die andere durch theoretische Vernunft, vermittelst Lust und Unlust gegeben sind. Die sittliche Maxime ist eine Vorschrift, die sich die Person selbst giebt. Jene beyden Forderungen sind unwillkührlich, die Maxime ist willkührlich. Die praktische Vernunft giebt ihr Gesetz nothwendig, die sittliche Maxime beobachtet dasselbe frey. Die eine kann nichts als das Gesetz aufstellen, das durch die Maxime ausgeführt wird.

Die unsittliche Maxime ist von der Forderung des eigennützigen Triebes so sehr als von der Forderung des uneigennützigen verschieden. Sie ist Vorschrift, die durch Willkühr, folglich in so ferne keineswegs durch Lust oder Unlust bestimmt wird; Vorschrift, durch welche die Person Lust oder Unlust willkührlich, und gegen die Forderung des uneigennützigen Triebes zur Triebfeder macht;

Vor-

Vorschrift, durch welche die Person sich entschließt, sich gegen das Gesetz durch Lust oder Unlust bestimmen zu lassen.

Wenn man, was bisher von allen philosophischen Sekten und Schulen geschehen ist, die Handlungen des Willens mit den Aeußerungen der Vernunft beym Wollen verwechselt, diese Aeußerungen selbst nicht genug von einander unterscheidet, die verschiedenen Funktionen des Vermögens der Vorschriften in den Maximen, dem praktischen Gesetz, und den Gesetzen des Begehrens unter einander vermengt; — so wird man die eigentlichen Principien der Moral, zu denen nicht bloß das praktische Gesetz, sondern auch der Begriff des Willens gehört, anstatt sie zu entwickeln und aufzuklären, vielmehr verwirren und verdunkeln müssen. Unter andern wird man durch eine sehr natürliche Erschleichung die Vernunft bey den sittlichen Handlungen personificieren, oder, welches eben so viel heißt, die praktische Vernunft unabhängig von der Willkühr der Person handeln lassen. Die unsittliche Maxime hört alsdann auf, als Vorschrift, folglich als Aeußerung der Vernunft, denkbar zu seyn, und es bleibt der handelnden Vernunft keine andere Maxime möglich, als das praktische Gesetz selbst. Es giebt dann keinen willkührlichen Gebrauch der Vernunft beym Wollen, und die unsittlichen Handlungen hören auf frey zu seyn.

Die Vernunft hat eine ihr gegebene Form, an der weder sie selbst noch die Person etwas ändern

kann, an welche daher die Perſon in ſo ferne gebunden iſt. Das Geſetz dieſer Form wird durch den Satz des Widerſpruchs ausgedrückt, und in Kraft dieſes Geſetzes, und ſo weit als die Perſon an daſſelbe gebunden iſt, kann durch ſie nichts Widerſprechendes wirklich werden. Dieſes iſt beym vernünftigen Denken der Fall, daher ſich auch nichts Widerſprechendes denken läßt. Beym Denken iſt das Subjekt an dieſes Geſetz gebunden. Das Denken kann daher auch nicht ſowohl eine Handlung, als eine Wirkung der Perſon durch Vernunft heißen. Das Denken iſt nur dann und in ſo ferne Handlung der Perſon, als es vom Willen abhängt, freywillig iſt.

Der Wille giebt ſich durch die Maximen ſeine Handlungsweiſe ſelbſt, oder vielmehr, er beſtimmt ſich zu einer von zwey entgegengeſetzten, der Perſon gegebenen Handlungsweiſen, während das Denken durch Vernunft an eine einzige gebunden iſt. Beym Wollen allein handelt die Perſon, weil der Grund nicht nur, daß ſie wirket, ſondern auch, daß ſie ſo und nicht anders wirkt, in ihr ſelbſt, in ihrem Vermögen ungebunden und ungezwungen zu ſeyn, liegt. Die Wirkung der Vernunft kann nie der Vernunft widerſprechen; wohl aber die Handlung der Perſon durch Vernunft, weil dieſe letztere nicht in der beſtimmten Handlungsweiſe der Vernunft, ſondern in dem Vermögen, ſich ſeine Handlungsweiſe ſelbſt zu beſtimmen, und die Vernunft willkührlich zu gebrauchen, gegründet iſt.

Diesen Erörterungen zu Folge muß nun die Frage über die Uneigennützigkeit der sittlichen und die Eigennützigkeit der unsittlichen Triebfeder folgendermaßen beantwortet werden.

Der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens liegt keineswegs im bloßen uneigennützigen, und des Unsittlichen keineswegs im bloßen eigennützigen Triebe; weder der eine in der bloßen Vernunft, noch der andere in der bloßen Sinnlichkeit; obgleich die Forderung des uneigennützigen Triebes die einzige Triebfeder der sittlichen, und die Forderung des eigennützigen die einzige Triebfeder der unsittlichen Handlung ist. Der Bestimmungsgrund beyder Handlungen liegt in der Willkühr der Person, welche diese oder jene Forderung zur Triebfeder erhebt, — folglich in der Freyheit des Willens, oder dem Vermögen, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen, welches nur dadurch möglich ist, daß man sich entweder durch das freywillig ergriffene praktische Gesetz, oder durch Vergnügen gegen dasselbe bestimmt.

Die Forderungen des eigennützigen sowohl als des uneigennützigen Triebes müssen freylich bey jedem Wollen vorhanden seyn, und sind schon darum, weil ohne sie kein Wollen denkbar ist, Gründe, und weil die Gegenstände des Wollens durch sie bestimmt werden, objektive Gründe des Willens. Allein sie sind an und für sich nur veran-

lassende, und nicht durch sich selbst bestimmende Gründe desselben. Der Wille hat nur einen einzigen durch sich selbst bestimmenden Grund, und dieser ist die Freyheit, das Vermögen der Selbstbestimmung, durch welches einer von den beyden veranlassenden zum bestimmenden gemacht wird. Der Wille wird daher weder durch Eigennützigkeit noch durch Uneigennützigkeit bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst entweder zur Einen oder zur Andern.

Bey der sittlichen Handlung liegt der durch sich selbst bestimmende Grund in der Freyheit, der veranlassende im Gesetze der praktischen Vernunft, das durch Freyheit zum mittelbar bestimmenden erhoben wird; folglich liegt dieser Grund durchaus in keinem Vergnügen, weder im eigennützigen noch im uneigennützigen. Das letztere ist Folge, nicht Grund der Selbstbestimmung durchs Gesetz, welches weder durch Vergnügen zum Gesetz gemacht, noch durch dasselbe zur Ausübung gebracht wird.

Bey der unsittlichen Handlung liegt der durch sich selbst bestimmende Grund in der Freyheit, der veranlassende aber in einer Forderung des eigennützigen Triebes, die der Forderung des uneigennützigen widerspricht, und durch Freyheit zum mittelbar bestimmenden Grunde erhoben wird. Vergnügen, und zwar eigennütziges, das heißt, ein sol-

ches Vergnügen, das nicht bloß Folge, sondern auch Zweck der Handlung ist, liegt also zwar der unsittlichen Handlung zum Grunde, aber auch nur darum, weil es durch Freyheit zum Grunde gelegt wird.

Da das Vergnügen überhaupt weder den subjektiven noch den objektiven Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung abgeben kann: so kann unter dem sittlichen Vergnügen durchaus kein solches verstanden werden, welches auf irgend eine Art der Sittlichkeit, es sey nun dem Gesetze oder dem Willen der dasselbe befolgt, zum Grunde gelegt werden könnte; sondern es läßt sich nur als dasjenige denken, das mit dem Gesetze und dem Entschlusse, der demselben gemäß ist, als Folge zusammenhängt. Nur in so ferne kann es auch ein uneigennütziges Vergnügen im eigentlichen Sinne des Wortes geben, und es ist durchaus kein anderes Vergnügen möglich, das diese Benennung führen könnte, als das sittliche, welches kein anderes Objekt als den guten Willen, und keine andere wirkende Ursache als die Freyheit in ihrer Eintracht mit der praktischen Vernunft haben kann.

Achter Brief.

Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens.

Freylich, l. Fr., ist die Freyheit in demjenigen Begriffe vom Willen, über den Sie mit mir einig geworden sind, so nothwendig und so ausdrücklich enthalten, daß sich derselbe ohne dieses Merkmal schlechterdings nicht denken läßt; und nicht mit Unrecht behaupten Sie, es müsse in den Augen des gesunden Verstandes zu keiner geringen Empfehlung dieses Begriffes gereichen, daß es sich schon aus ihm allein ergebe, nicht nur daß, sondern auch in wie ferne der Wille frey ist. Gleichwohl halte ich mich weder durch diesen Umstand, noch auch durch alles, was ich in meinem letzten Briefe in einer andern Rücksicht von dem Charakter des Willens gesagt habe, des Versprechens entlediget, über den Begriff der Freyheit, dessen durchgängige Bestimmtheit in den Prämissen der Moral und des Naturrechts eine der ersten Bedingungen ist, eine besondere und ausführliche Erörterung aufzustellen. Die Aufgabe, die ich mir dadurch vorlege, ist diejenige, die sich unter allen, womit sich die philosophierende Vernunft bisher beschäftigt hat, in dem leidigsten Zustande befindet. Sie ist durch jede versuchte Auflösung nur noch mehr verwickelt, und ihre Data sind mit

jedem Fortschritte der Metaphysik mehr verkannt und verunstaltet worden. Alle bisherigen philosophischen Systeme, und alle metaphysischen Begriffe ohne Ausnahme stehen mit dem richtigen Begriffe von der Freyheit im geraden Widerspruche. Auch die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft hat diesen Begriff nur angedeutet, keineswegs aber mit denjenigen Merkmalen aufgestellt, die seinen Gegenstand von allen andern unterscheiden. Sie hat noch keine Erklärung davon geben können, weil sie dieselbe nur erst möglich machen konnte und mußte; und der Uebergang von dieser nun vorhandenen Möglichkeit zur Wirklichkeit ist durch die meisten hieher gehörigen Schriften der Freunde der kritischen Philosophie vielmehr erschwert als erleichtert worden. Die dem Bewußtseyn so nahe, aber vielleicht eben darum der Spekulation bis jetzt so fern gelegene Unterscheidung zwischen der unwillkührlichen Forderung und der willkührlichen Befriedigung die beym Wollen Statt findet, öffnet den Weg zu diesem Uebergange, den ich bereits zurückgelegt zu haben glaube, wenn ich mir den Willen als das Vermögen der Person denke, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des Begehrens zu bestimmen. So einfach und einleuchtend aber auch das Merkmal der Freyheit vor dem Blicke meines Geistes schwebt, wenn ich dasselbe mit diesem Begriffe vom Willen und den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns vergleiche, so sehr verwickelt

und verdunkelt sich dasselbe, indem ich es in seine einzelnen Bestandtheile auflöse, und diese im Zusammenhange mit gewissen noch ungeläuterten, aber gleichwohl sie betreffenden Ueberzeugungen zu denken suche. Ein finsterer Nebel, der sich aus der Unbestimmtheit verwandter und angränzender Begriffe über meinen Begriff von der Freyheit zusammen zog, sollte zerstreut werden. Hier ist das Resultat meines Versuches.

Ist Erstens der Wille überhaupt: „das „Vermögen der Person sich selbst zur wirklichen „Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer For„derung des eigennützigen Triebes zu bestimmen;“ so läßt er sich nicht ohne diejenige Freyheit denken, die in der Unabhängigkeit der Person von der Nöthigung durch jene Forderung besteht.

Dieses einzelne Merkmal der Freyheit kömmt im Systeme der Deterministen vor, welche die ganze Freyheit in demselben bestehen ließen. Sie nannten den Willen das vernünftige Begehren, und gestanden ihm, als dem Vermögen durch Vernunft determinirt zu werden, die Freyheit vom Zwange des Instinktes zu.

Allein, da sie unter der Handlung des Willens nichts weiter als die Aeußerung des durch Denkkraft geleiteten Triebes nach Vergnügen gedacht wissen wollten, und da sie folglich den wesentlichen

Unterschied zwischen dem Willen und dem unwillkührlichen durch Vernunft modificierten Begehrungsvermögen verkannten: so war die von ihnen behauptete Freyheit nichts weiter als die aus der Denkkraft unvermeidlich erfolgende Beschränkung des Instinktes, in der eben so wenig als im unbeschränkten Instinkte sich eine Willkühr denken läßt. Sie war die Unabhängigkeit des unwillkührlichen Triebes nach Vergnügen vom Zwang des gegenwärtigen Eindruckes, die bloße Folge der Abhängigkeit desselben von der Denkkraft, nicht Freyheit des Willens.

Außerdem wurde von den Deterministen vorausgesetzt, daß bey dem durch Vernunft geleiteten Begehren das Vergnügen den Grund enthielte, durch den die Person bestimmt würde der Leitung der Vernunft zu folgen. Die von ihnen behauptete Abhängigkeit des Willens von der Vernunft war also nichts weniger als Unabhängigkeit vom Triebe nach Vergnügen, und der ganze Unterschied zwischen einer instinktartigen und einer freyen Handlung bestand ihrem Systeme zufolge darin, daß die Person bey der letztern mittelbar, nehmlich vermittelst der Denkkraft, bey der erstern aber unmittelbar von der Nöthigung durch Lust und Unlust abhienge.

Endlich, da im Systeme der Deterministen die Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen der Vernunft nur dadurch verschieden sind, daß durch

diese die Dinge wie sie an sich selbst sind, durch jene aber der bloße Schein derselben vorgestellt würde; und da ferner das vernünftige Erkenntnißvermögen in dem Vermögen bestehen soll, sich des Zusammenhangs der Dinge an sich bewußt zu werden: so kann in diesem Systeme durch Vernunft bestimmt werden nichts anders heißen, als durch den von der Person ganz unabhängigen Zusammenhang der Dinge an sich bestimmt werden; folglich — durch Vernunft von der unvermeidlichen Naturnothwendigkeit abhängen. Die Wirkung des Begehrungsvermögens, die unmittelbar von einem sinnlichen Eindruck, und von der Beschaffenheit der Organisation abhängt, heißt in diesem Systeme eine unvermeidlich nothwendige Handlung des Instinkts; diejenige hingegen, die von dem unveränderlichen Zusammenhange der Dinge an sich, vermittelst des Vermögens sich desselben bewußt zu werden, abhängt, soll die freye Handlung des Willens seyn!! Noch nie dürfte wohl ein Resultat der philosophierenden Vernunft in einem härteren Widerspruche mit den Ueberzeugungen des gesunden Menschenverstandes gestanden haben.

Ist Zweytens der sittliche oder reine Wille: „das Vermögen der Person, sich selbst zur „wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung „einer Forderung des eigennützigen Triebes der Forderung des Uneigennützigen (oder dem praktischen

„Gesetze) gemäß zu bestimmen;“ so läßt sich die Freyheit des Willens nicht ohne die absolute Unabhängigkeit der Vernunft in ihrem praktischen Gesetze von Lust und Unlust, und folglich nur dadurch denken, daß das praktische Gesetz eine Vorschrift ist, die ihre gesetzliche Sanktion durch bloße Vernunft, und keineswegs durch den Trieb nach Vergnügen erhält.

Ueber diese Freyheit, die nichts als die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen Bestimmungsgründen durch Lust und Unlust ist, und welche zwar zur Freyheit des Willens gehört, aber keineswegs dieselbe allein ausmacht, habe ich in den meisten hieher gehörigen Schriften der Freunde der Kantischen Philosophie Aeußerungen angetroffen, die mich nichts anderes vermuthen lassen, als daß dieses einzelne Merkmal der Freyheit von diesen Schriftstellern für die ganze Freyheit gehalten wird.

Aus der Verwechslung der zwar selbstthätigen, aber nichts weniger als freyen Handlung der praktischen Vernunft, — die nichts als das Gesetz giebt, — mit der Handlung des Willens, — der nur dadurch als der Reine handelt, daß er dieses Gesetz frey ergreift — muß nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freyheit für alle unsittlichen Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, daß die Freyheit des reinen Wollens lediglich in der Selbstthätigkeit der prak-

tischen Vernunft besteht, so muß man auch zugeben, daß das unreine Wollen, welches nicht durch praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frey sey. Wirklich hat einer der vorzüglichsten Schriftsteller aus der Kantischen Schule gegen Kant zu beweisen gesucht, daß bey den unsittlichen Handlungen nicht etwa bloß der veranlassende, sondern auch der bestimmende Grund des Wollens außer der Person aufzusuchen, und der Wille nur in den sittlichen Handlungen allein frey sey.

Die Kantischen Schriften haben den bestimmten Begriff, der das logische Wesen des Willens enthält, nur erst vorbereitet, keineswegs schon geliefert. Sie beschreiben den Willen bald durch dieses bald durch jenes Merkmal, das zwar denselben jedesmal nach der Rücksicht, in der von ihm die Rede ist, bestimmt genug bezeichnet, aber welches, in andern Rücksichten gebraucht, ihn mit andern Dingen vermengen würde. Kants Aeußerungen von dem Willen sollten, seiner eigenen Absicht nach, immer nur eine gewisse Bestimmung des Willens, die mit andern zum Wesen desselben gehört, nie aber das Wesen selbst ausdrücken. Wenn er daher den Willen bald „Causalität der Vernunft," bald „ein Vermögen nach Principien, oder nach „der Vorstellung der Gesetze zu handeln," bald „ein Vermögen, etwas gemäß einer Idee „hervorzubringen" nennt: so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als bloße Er-

positionen von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu Definitionen erhoben, und eben dadurch schlechterdings unwahr werden.

Alle die angeführten Aeußerungen über den Willen werden in demselben Augenblicke unrichtig, als man sie für logische Erklärungen annimmt. Denn keine läßt sich mit dem Erklärten umkehren. Auch bey dem vernünftigen Denken, nicht beym Wollen allein, handelt die Person durch Vernunft (wenn man nicht etwa unter Handeln schon das Wollen allein versteht); und selbst beym Wollen kommen dreyerley Vorschriften der Vernunft: die Maxime, das praktische Gesetz, und das Naturgesetz des Begehrens; vor, bey deren jeder die Vernunft auf eine andere Weise Causalität hat. Die mit der produktiven Einbildungskraft gepaarte Vernunft handelt beym Studium der Mathematik nach Principien, und die Einbildungskraft bringt geometrische Figuren, gemäß einer Idee hervor, ohne daß dabey der Wille geschäftig wäre.

In der Kritik der praktischen Vernunft ist von dem empirischen Willen als dem sinnlich-pathologisch-afficierten die Rede. Wenn die Expositionen über diesen Willen, die in dem Schmidschen Wörterbuche (nach der zweyten Ausgabe) aufgestellt sind, als logische Erklärungen gelten sollen, so werden sie sämmtlich unrichtig. „Empirischer Wille ist das Vermögen,

„nach empiriſchen, von der praktiſchen Sinnlichkeit „abhängigen, Vernunftgrundſätzen zu handeln.“ Das Vermögen, nach Vorſchriften der Vernunft zu handeln, welche durch Luſt und Unluſt ihre Sanktion erhalten, das Vermögen, durch die bloße Forderung des eigennützigen Triebes beſtimmt zu handeln, gehört zum Willen, aber iſt nichts weniger als ein Wille ſelbſt. Ferner heißt der empiriſche Wille daſelbſt: „Ein Wille, welcher der ſinnlichen Natur unterworfen iſt, wo die „ihn beſtimmenden Vorſtellungen durch ſinnliche „Gegenſtände hervorgebracht werden.“ Sinnliche Vorſtellungen können durch ſich ſelbſt nur ein unwillkührliches Begehren, kein Wollen beſtimmen. Der unſittliche Wille beſtimmt ſich ſelbſt durch die dem Geſetze widerſprechenden Forderungen der Sinnlichkeit. Endlich wird der empiriſche Wille derjenige genannt: „der auf das relativ gute, auf „Glückſeligkeit und was damit verbunden iſt, geht.“ Soll das Gehen hier eben ſo viel heißen, als durch ſeine Natur auf die beſagten Gegenſtände eingeſchränkt ſeyn: ſo kann dieſes keineswegs vom Willen, ſondern lediglich von dem durch Vernunft modificierten unwillkührlichen Begehren gelten, das kein Wollen, ein empiriſches ſo wenig als ein reines, heißen kann. Nach allen dieſen Angaben würde der empiriſche Wille nicht frey ſeyn, würde die Freyheit bloß auf den Reinen eingeſchränkt werden müſſen.

In demſelben Wörterbuche heißt es von der praktiſchen Freyheit, und alſo doch wohl von der Freyheit des Willens: „Sie ſey in poſi„tiver Bedeutung Abhängigkeit des Willens von „der ihn unmittelbar beſtimmenden Vernunft, von „dem reinen Sittengeſetze, die Autonomie des „Willens;“ wobey S. 59 und 238 der Kritik der praktiſchen Vernunft angeführt werden. Hier wird alſo die Freyheit nur dem reinen Willen zugeſtanden, und folglich dem unreinen abgeſprochen. Allein die Abhängigkeit des Willens von der praktiſchen Vernunft iſt ſo wenig Freyheit von was immer für einem Willen, daß ſie vielmehr Einſchränkung derſelben iſt; aber freylich eine Einſchränkung, durch welche die Freyheit darum nicht aufgehoben wird, weil ſie nur durch die Freyheit, die das Geſetz der praktiſchen Vernunft befolgen oder übertreten kann, ſich ſelbſt geſetzt wird. Der praktiſchen Vernunft kömmt nichts als die Aufſtellung des Geſetzes, der Freyheit aber die Ausführung deſſelben zu. Nur dieſe, nicht jene, handelt ſittlich; und die Autonomie des Willens beſteht nicht bloß in der Geſetzgebung durch Vernunft, wobey die Perſon zwar ſelbſtthätig aber unwillkührlich zu Werke geht, ſondern in der Selbſtbeſtimmung des Willens für dieſes Geſetz, an welches er ſich ſelbſt bindet.

Iſt Drittens die Freyheit des Willens: „das Vermögen der Perſon ſich ſelbſt zur

„Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begeh-
„rens entweder nach dem praktiſchen Geſetze oder
„gegen daſſelbe zu beſtimmen;“ ſo beſteht ſie we-
der in der bloßen Unabhängigkeit des Willens vom
Zwange durch den Inſtinkt, und von der Nöthi-
gung durch unwillkührliches von der Vernunft modifi-
ciertes Begehren, noch auch in der bloßen Unabhän-
gigkeit der praktiſchen Vernunft, von allem was ſie
nicht ſelbſt iſt, noch auch in dieſen beyden Arten von Un-
abhängigkeit zuſammen genommen allein, ſon-
dern auch in der Unabhängigkeit der Per-
ſon von der Nöthigung durch die prak-
tiſche Vernunft ſelbſt. Im negativen
Sinne begreift ſie dieſe drey Arten der Unabhän-
gigkeit, und im poſitiven Sinne iſt ſie das Ver-
mögen der Selbſtbeſtimmung durch Willkühr für
oder gegen das praktiſche Geſetz.

Der reine Wille ſowohl als der unreine
ſind daher nichts andres als die beyden gleich mög-
lichen Handlungsweiſen des freyen Willens;
beyde zuſammen genommen gehören zur Natur der
Freyheit, die ohne die Eine von beyden denkbar zu
ſeyn aufhört. Das reine Wollen iſt nur darum
frey, weil es Aeußerung desjenigen Vermögens iſt,
von dem es abhängt auch unrein zu wollen. Der
ſchon reine Wille iſt freylich an die durchs Geſetz
beſtimmte, und der ſchon unreine an die durch Luſt
oder Unluſt gegen das Geſetz beſtimmte Handlungs-
weiſe gebunden; aber ſowohl bey dem einen als dem
andern

andern bindet die Person sich selbst an eine dieser Handlungsweisen, die ihr beyde gleich möglich sind.

Absolute Freyheit kömmt also dem Willen weder allein, in wie ferne er als reiner, noch in wie ferne er als unreiner Wille handelt, zu; sondern in wie ferne er in beyden Eigenschaften handeln kann.

Reiner Wille kann daher keine besondere Art, sondern nur eine der beyden möglichen besondern Aeußerungen des freyen Willens bedeuten, diejenige nämlich, die dem praktischen Gesetze gemäß ist, das sittliche Wollen. Dem reinen Willen steht daher auch nur der unreine, d. h. der unsittliche Wille entgegen, und wenn man unter empirischen Willen nicht bloß den unsittlichen verstehen will, so kann man denselben keineswegs dem reinen entgegensetzen.

Empirischer Wille kann nicht die besondere Art eines von der Erfahrung abhängigen Willens, verglichen mit einem andern lediglich a priori bestimmbaren bedeuten. Denn da der Wille überhaupt das Vermögen ist, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen; diese Forderungen aber mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung abhängen: so ist alles Wollen in dieser Rücksicht empirisch.

Zum Behuf der Wissenschaft der Moral müssen freylich die reinen Gesetze des Willens von den empirischen, die Forderungen des uneigennützigen Triebes, in wie ferne sie lediglich a priori durch praktische Vernunft bestimmt sind, von ihren Anwendungen auf die nur a posteriori bestimmbaren Forderungen des eigennützigen Triebes unterschieden und abgesondert werden, wo dann der Wille in Rücksicht auf die Einen der reine, in Rücksicht auf die anderen der empirische heißen kann. Allein in diesem Verstande ist dann der reine und empirische Wille ein und eben derselbe Wille nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, in seinem künstlich isolirten Verhältnisse zur bloßen praktischen Vernunft, und dann durch die Gesetze derselben zu den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes.

Da die Lust — oder Unlust — durch welche sich der Wille zur unsittlichen Handlung selbst bestimmt, immer von der Erfahrung, das praktische Gesetz aber, durch welches er sich zur sittlichen bestimmt, durchaus nicht von der Erfahrung abhängt; so ist nichts leichter als den unsittlichen Willen mit dem empirischen, und den sittlichen mit dem reinen, in wie ferne er dem empirischen entgegen steht, zu verwechseln. Es wäre daher zu wünschen, daß man entweder den Ausdruck reiner Wille nur für den sittlichen, oder nur für den a priori bestimmbaren gebrauchte, um die Sprachverwirrung in einer so wichtigen Angelegenheit zu

vermeiden. Da der sittliche Wille nur in wie ferne er mit dem reinen praktischen Gesetze im Verhältnisse steht, a priori, in Rücksicht auf die Anwendung dieses Gesetzes aber in jedem gegebenen Falle, oder in Rücksicht auf die Materie des Gesetzes, die immer vom eigennützigen Triebe herbeygeschaft werden muß, a posteriori bestimmbar ist; da jedes wirkliche Wollen eine Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses Triebes betrifft, so werde ich unter dem reinen Willen immer nur den sittlichen verstehen, und unter dem unreinen nicht dem empirischen, sondern den unsittlichen, der, in wie ferne er Handlung gegen das praktische Gesetz ist, keineswegs von der bloßen Erfahrung abhängt.

Der Wille hört auf frey zu seyn, wenn man denselben einseitig betrachtet, und seine Natur entweder allein in seinem Verhältnisse zum uneigennützigen, oder allein zum eigennützigen Triebe bestehen läßt, wenn man sich denselben entweder dem praktischen Gesetze oder dem Naturgesetze des Begehrens unterworfen denkt. Durch jedes von diesen beyden Gesetzen wird er von dem andern unabhängig, durch das Vermögen der Selbstbestimmung aber ist er von sich allein abhängig. Ohne das praktische Gesetz würde er von dem bloßen Naturgesetze des Begehrens abhängen, und nicht nur nicht frey, sondern nicht einmal ein Wille, sondern ein unwillkührliches Begehren seyn, und ohne die Naturgesetze des Begehrens würde er von dem

bloßen praktischen Gesetze abhängen, die bloße praktische Vernunft selbst, und folglich zwar selbstthätig, aber nicht frey und kein Wille, kein Vermögen sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen seyn. In dieser Rücksicht ist die Behauptung der Kritik der praktischen Vernunft: „daß der Begriff der „Freyheit seine Realität erst durch das Bewußt„seyn des Sittengesetzes erhalte," unstreitig wahr. Die Person kann sich des Vermögens sich selbst zu bestimmen nur in so ferne bewußt werden, als sie sich des Vermögens sich nach zwey verschiedenen Gesetzen zu bestimmen, und folglich als sie sich dieser verschiedenen Gesetze selbst bewußt ist. Aber eben darum kann auch die Freyheit keineswegs in dem Vermögen nur Eines von beyden Gesetzen zu befolgen bestehen, und jene Kantische Behauptung kann keineswegs den Sinn haben: „daß die „Realität der Freyheit von dem Bewußtseyn des „Sittengesetzes allein abhänge."

Die Realität der Freyheit hängt vom Bewußtseyn der Forderung sowohl des eigennützigen als des uneigennützigen Triebes, aber auch noch überdieses von dem Bewußtseyn des Vermögens ab, die Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des Eigennützigen entweder durch oder gegen die Forderung des uneigennützigen selbst zu bestimmen. Das eine ist das Bewußtseyn der veranlassenden Gründe, das andere das Bewußtseyn des durch

sich selbst bestimmenden Grundes, der die veranlassenden zu bestimmenden erhebt; das eigentliche Bewußtseyn seines bloßen Selbstes, als handelnden Wesens.

Das klare, aber keineswegs durch deutliche Begriffe unterstützte Bewußtseyn dieses durch sich selbst bestimmenden Vermögens hat im Systeme der Aequilibristen diejenige Spur des richtigen Begriffes von der Freyheit angegeben, die, aus Mangel an bestimmten Begriffen von den übrigen Vermögen des Gemüthes, weder von ihnen selbst gehörig benutzt, noch von ihren Gegnern verstanden wurde. Offenbar wollten sie durch die von ihnen behauptete Gleichgültigkeit des Willens gegen alle Beweggründe, und durch das sogenannte Gleichgewicht, in welchem sich der Wille in Rücksicht auf die Forderungen sowohl der Vernunft als der Sinnlichkeit befände, nichts als die Unabhängigkeit der Selbstbestimmung von allen objektiven Gründen, die Willkührlichkeit des Vernunftgebrauchs bey den Maximen andeuten. Allein, da sie in ihrem unbestimmten Begriffe vom Willen keineswegs den Sinn anzugeben vermochten, in welchem die Selbstbestimmung beym Wollen von der Sinnlichkeit und der Vernunft unabhängig sind: so mußten sie eine solche Unabhängigkeit des Willens theils wirklich behaupten, theils zu behaupten scheinen, die wirklich nicht Statt findet, die anderen Thatsachen des Bewußtseyns widerspricht, ja die sogar den Begriff des Willens selbst aufhebt.

Erstens war in ihrem Begriffe das Verhältniß des Willens zu den beyden Trieben der menschlichen Natur, das Verhältniß der sich selbst bestimmenden Handlungsweise zu den beyden als bestimmtgegebenen, das Verhältniß der willkührlichen Vorschrift zu den unwillkührlichen Forderungen des eigennützigen und des uneigennützigen Triebes keineswegs sichtbar. Sie verkannten daher die Unentbehrlichkeit beyder Triebe, ihrer gegebenen Handlungsweisen, und ihrer Forderungen bey jedem Wollen, und die Abhängigkeit des Willens von denselben, um überhaupt sich äußern zu können. Sie ließen daher auch:

Zweytens, die Freyheit keineswegs in dem Vermögen sittlich oder unsittlich zu handeln bestehen. Dadurch wurde ihr Begriff vom Willen bald zu eng bald zu weit. Zu weit, wenn sie dem Willen auch andere Objekte zuerkannten, als die entweder gesetzmäßige oder gesetzwidrige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes — zu enge, wenn sie denselben mit dem bloßen Begehren verwechselten, wohin sie gewöhnlich gerathen mußten, wenn sie ihn von der Denkkraft unterscheiden wollten. Wirklich hat mancher Aequilibrist, um sich die von allen objektiven Bestimmungsgründen unabhängige Handlung des Willens begreiflich zu machen, das Vergnügen, das aus der bloßen Willkührlichkeit der Handlung geschöpft würde, ausdrücklich als den subjektiven Bestimmungsgrund des Wol-

lens angegeben, und auf diese Weise die behauptete Freyheit durch die Erklärung derselben wieder aufgehoben.

Drittens, wenn auch der Aequilibrist die Abhängigkeit des Willens von den veranlassenden objektiven Gründen nicht verkannt hätte: so würde er die Unentbehrlichkeit der Vernunft zum Akt der Selbstbestimmung, der in der Maxime (oder in der willkührlich gegebenen Vorschrift zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe) besteht, verkannt haben. In Rücksicht auf die Maximen hängt der Wille von dem Vermögen der Person, Vorschriften zu geben, oder von der Vernunft, nicht weniger als von der Willkühr ab, die der Grund zu diesen Vorschriften bey den Maximen ist, die aber ohne den Gebrauch, den sie dabey von der Vernunft macht, sich nicht als Bestimmungsgrund der Willenshandlung, nicht als das durch den Entschluß wirkende denken ließe. Die Maxime ist ein Resultat der Willkühr und der Vernunft, eine Vorschrift unter der Sanktion der Willkühr, durch die entweder das praktische Gesetz, oder die demselben entgegen gesetzten Reitze der Lust oder Unlust in den Willen aufgenommen, und aus bloß veranlassenden zu bestimmenden Gründen der Handlung gemacht werden.

Dieser letztere Umstand ist die eigentliche Thatsache der Freyheit, und das Wahre, welches

den Aequilibristen undeutlich vor dem Blicke des Geistes schwebte, den ihre Gegner mehr auf die übrigen Thatsachen des Bewußtseyns beym Wollen gerichtet hatten.

Das Lächerliche, das der Determinist auf den Aequilibristen durch das Gleichniß von Buridans Esel zu bringen suchte, der zwischen zwey Bündeln Heu, die ihn entweder gar nicht oder gleich stark afficierten, verhungern müßte, fällt auf den Determinismus selbst zurück. Es ist freylich unläugbar, daß aus dem einmal angenommenen Gleichgewichte zwischen zwey entgegengesetzten objektiven Gründen des Wollens, und aus der Gleichgültigkeit des Willens gegen beyde keine Handlung erfolgen könne. Allein beym Willen ist außer der Unabhängigkeit von dem Bestimmtwerden durch die objektiven Gründe, worin bloß das Negative der Freyheit besteht, auch noch das Vermögen der Selbstbestimmung, das Vermögen, einen von den veranlassenden Gründen zum bestimmenden zu erheben, das Positive der Freyheit vorhanden, wodurch dieselbe zur Freyheit des Willens wird, und wodurch sich die Persönlichkeit, der unterscheidende Charakter des menschlichen Willens von dem bloß thierischen Begehren, ankündiget. Dieser Charakter wird von den Deterministen dem Menschen in so ferne abgesprochen, in wie ferne sie den bestimmenden Grund von allen seinen Handlungen außer ihm (von den sogenannten Willenshandlungen in der durch die Dinge an sich be-

stimmten Vernunft) aufsuchen, und den Menschen mit Buridans Esel dadurch wirklich in Eine Klasse setzen, daß sie beyden nur in so ferne ein Vermögen zu handeln einräumen, als sie beyde durch ein Uebergewicht äußerer, von ihnen selbst ganz unabhängiger Gründe zum Handeln genöthiget werden lassen, nur mit dem Unterschiede, daß der Mensch mit, der Esel ohne Bewußtseyn jener Gründe, genöthigt wirkt.

Das Positive bey der Freyheit besteht in der Selbstthätigkeit der Person beym Wollen, einer ganz besondern Selbstthätigkeit, die von der Selbstthätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft genau unterschieden werden muß, die von manchen Freunden der Kantischen Philosophie aber mit der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, in der sie das Positive des freyen Willens aufsuchten, verwechselt wurde. Ohne die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, die das Gesetz, aber auch nur das Gesetz, dem Willen giebt, ließe sich keine Ausübung der Selbstthätigkeit des Willens denken, aber diese wird keineswegs durch jene gedacht. Durch die praktische Vernunft bestimmt die Person selbst, aber unwillkührlich, dem Willen sein Gesetz; durch die Selbstthätigkeit der Willkühr hingegen handelt sie diesem Gesetze gemäß oder zuwider. Diese ist der einzige subjektive, und durch sich selbst bestimmende Grund — jene gehört zugleich mit den Forderungen des Triebes nach Vergnügen

zu den objektiven und an sich selbst bloß veranlassenden Gründen des Wollens.

Es kann daher nicht ohne Ungereimtheit nach dem objektiven, außer der Freyheit des Subjektes gelegenen Grunde der freyen und eigenthümlichen Handlung des Willens gefragt werden. Diese Frage würde eben so viel heißen, als: „Worin liegt der objektive Grund, durch welchen „das Vermögen von objektiven Gründen unabhängig zu handeln bestimmt wird?“ Es läßt sich kein objektiver Grund des Wollens denken, der nicht diesen Rang der Freyheit zu danken hätte. Die freye Handlung ist darum nichts weniger als grundlos. Ihr Grund ist die Freyheit selbst. Aber diese ist auch der letzte denkbare Grund jener Handlung. Sie ist die absolute, die erste Ursache ihrer Handlung, über welche sich nicht weiter hinausgehen läßt, weil sie wirklich von keiner andern abhängt. Fragen: Warum der freye Wille sich auf diese oder jene Art bestimmt habe, heißt fragen: Warum er frey ist? Voraussetzen, er bedürfe eines von ihm selbst verschiedenen Grundes, heißt ihm seine Freyheit absprechen.

Man hat gegen diesen Begriff der Freyheit das logische Gesetz des zureichenden Grundes aufgerufen, dem derselbe geradezu widersprechen sollte. Allein der Begriff der Freyheit widerspricht diesem Gesetze nicht mehr und nicht weniger, als demselben der Begriff einer absoluten und ersten

Ursache, welche sich jene Gegner der Freyheit bey andern Gelegenheiten gar wohl denken können, widerspricht. Das logische Gesetz fordert keineswegs für alles was da ist eine von diesem Daseyn verschiedene Ursache, sonst würde das Daseyn Gottes, ja selbst jedes Daseyn von Ewigkeit durch jenes Gesetz unmöglich seyn, sondern es fordert, daß nichts ohne Grund gedacht werde. Die Vernunft hat aber einen sehr reellen Grund, die Freyheit als eine absolute Ursache zu denken; nämlich das Selbstbewußtseyn, durch welches sich die Handlung dieses Vermögens als eine Thatsache ankündiget, und den gemeinen und gesunden Verstand berechtiget, von ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schließen.

Dabey muß es auch die philosophierende Vernunft bewenden lassen, die durch genaue Entwicklung der verschiedenen beym Wollen beschäftigten Vermögen des Gemüthes zwar völlig begreift, daß der Wille frey ist, aber nicht wie diese Freyheit möglich ist. Sie begreift aber auch selbst durch diese Entwicklung, warum sich dieses Wie? nicht begreifen läßt. Es ergiebt sich nämlich aus derselben, daß das Vermögen der Maximen, oder der willkührlichen Vorschriften ein von der praktischen Vernunft sowohl als von dem sinnlichen und durch theoretische Vernunft modificierten unwillkührlichen Begehrungsvermögen ganz verschiedenes, mit beyden zwar im Zusammenhang sich äußerndes, aber

in Rücksicht auf seine eigenthümliche Form von beyden unabhängiges Vermögen des Gemüthes, ein Grundvermögen sey, das sich als ein solches von keinem Andern ableiten, und daher auch aus keinem Andern begreifen und erklären läßt. Die Freyheit des Willens ist daher um nichts unbegreiflicher als jedes andere Grundvermögen des Gemüthes, als die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, die sich dem Bewußtseyn nur durch ihre Wirkungen offenbaren, in ihren Gründen aber in so ferne unbegreiflich sind, als sie selbst den letzten angeblichen Grund ihrer Wirkungsarten in sich enthalten.

Aus ihren Wirkungen, durch welche sie unter den Thatsachen des Bewußtseyns vorkömmt, ist mir die Freyheit völlig begreiflich; und in so ferne kein Gegenstand des Glaubens, sondern des eigentlichsten Wissens für mich. Ich weiß so gut, daß ich einen Willen habe, und daß derselbe frey ist, als daß ich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft habe. Ich weiß auch aus den Wirkungen aller dieser Vermögen, worin sie bestehen. Aber ich weiß von keinem woher und wodurch sie entstehen, weil sie Grundvermögen sind, von denen sich zuletzt nichts weiter wissen läßt, als daß ihre Wirkungsarten in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegeben sind.

Es würde dieser Erörterung ein wesentlicher Bestandtheil fehlen, wenn ich in derselben das Ver-

hältniß des von mir aufgestellten Begriffes von dem freyen Willen zu den Resultaten der Kantischen Philosophie mit Stillschweigen übergienge. Jener Begriff ist durch diese Philosophie vorbereitet worden, und ist dem Geiste derselben so vollkommen angemessen, als er den Buchstaben einiger Aeußerungen der Kritik der praktischen Vernunft nur dann widerspricht, wenn man dieselben für das, was sie nach der Absicht des Verfassers keineswegs seyn sollen, für logische Erklärungen des freyen Willens annimmt. Kant hat zu oft und zu ausdrücklich behauptet, daß er auch die unsittlichen Handlungen für freywillig anerkenne, als daß man dafür halten könnte, er habe die Freyheit bloß auf den reinen Willen eingeschränkt, das Positive derselben in der praktischen Vernunft aufgesucht, und den Willen für nichts als die Causalität der Vernunft beym Begehren angesehen wissen wollen.

Gleichwohl konnte und mußte Er behaupten, daß sich die Freyheit des Willens (des unsittlichen wie des sittlichen) nicht nur nicht ohne das Bewußtseyn des Sittengesetzes, sondern auch nur unter der Voraussetzung denken lasse, daß die Vernunft bey der sittlichen Gesetzgebung praktisch sey. Diese Behauptung wird unrichtig und hebt alle Freyheit auf, wenn man ihr den Sinn unterlegt, daß die sittliche Handlung bloße Wirkung der praktischen Vernunft sey, daß die Freyheit des sitt-

lichen Willens lediglich in der Selbstthätigkeit dieser Vernunft bestehe, und daß die praktische Vernunft nicht bloß das Gesetz gebe, sondern auch die demselben gemäße Handlung durch sich selbst hervorbringe. Sie wird hingegen völlig wahr, und enthält für die Lehre von der Freyheit des Willens die wichtigsten und wohlthätigsten Aufschlüsse, wenn man sich bey derselben, nach dem Sinne ihres Urhebers, nichts anders denkt, als: daß der Wille nicht ohne das Praktische der Vernunft (keineswegs aber lediglich durch dieselbe) frey seyn könne; daß die Selbstthätigkeit der Vernunft, ihre Unabhängigkeit von Lust und Unlust, bey der sittlichen Gesetzgebung eine der wesentlichen Bedingungen dieser Freyheit sey, und daß der Wille keineswegs das Vermögen haben würde, das Sittengesetz in seine Maxime aufzunehmen oder aus derselben auszuschließen, wenn ihm dieses Gesetz nicht lediglich durch reine Vernunft gegeben wäre. Die nähere Beleuchtung dieses Sinnes dürfte sowohl über die hieher gehörigen Resultate der Kantischen Philosophie als über meinen Begriff von der Freyheit, ein beyden nicht ganz entbehrliches Licht verbreiten.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat den Charakter, der das Sittengesetz von allen andern Gesetzen unterscheidet, zuerst dadurch bestimmt angegeben, daß dasselbe die einzige Vorschrift sey, die unter den übrigen, die beym Wollen vorkommen, durch bloße Vernunft als

Gesetz aufgestellt werde, während alle andern die bestimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit, durch die sie zu Gesetzen würden, einem von der Vernunft selbst verschiedenen Grunde zu danken hätten. Kant hat in diesem Werke mit einer bewundernswürdigen Genauigkeit das Gesetz der Sittlichkeit, als das Gesetz des Willens, von dem Gesetze der Glückseligkeit, als dem Gesetze des durch theoretische Vernunft modificierten und ganz unwillkührlichen Begehrens, unterschieden. Diese beyden Gesetze sind Vorschriften der Vernunft, zwischen welchen aber der wesentliche, bis auf Kant nie bestimmt genug bemerkte Unterschied Statt findet, daß die Vorschrift, durch welche die Vernunft in der Idee der Glückseligkeit dem Begehrungsvermögen seine Richtung nach der größten Menge, dem höchsten Grade und der längsten Dauer der Genüsse giebt, nur durch den Trieb nach Vergnügen die Sanktion eines Gesetzes erhalte, während die Vorschrift, durch welche die Vernunft in der Idee der Sittlichkeit dem Willen nur nach solchen Maximen zu handeln gebiethet, die sich als allgemeine Gesetze des Willens denken lassen, ihre gesetzliche Sanktion keineswegs aus dem Triebe nach Vergnügen, sondern lediglich aus der reinen Vernunft selbst schöpfen könne und müsse. Das Gesetz der Sittlichkeit wird daher die autonomische, das Gesetz der Glückseligkeit die häteronomische Vorschrift der Vernunft genannt; die Eine

betrifft unmittelbar das willkührliche Begehren, den Willen, und ist das eigenthümliche Gesetz desselben; die Andere betrift unmittelbar das unwillkührliche Begehren, in wie ferne es durch theoretische Vernunft modificiert wird, den Willen aber nur mittelbar, in wie ferne nämlich beym Wollen auch ein unwillkührliches Begehren, als einer der veranlassenden Gründe desselben Statt findet. Sie ist dem eigenthümlichen Gesetze des Willens, dem Sittengesetze, als dem andern der veranlassenden Gründe der Handlung des Willens durch dieses Gesetz untergeordnet.

Kant nennt die Vernunft praktisch, nicht in wie ferne sie selbst als Willen handelt, oder was immer für eine ihrer Vorschriften beym Wollen ausführt, sondern weil und in wie ferne sie dem Willen eine Vorschrift lediglich durch sich selbst, nur um der bloßen Vorschrift willen, giebt. Und in der That, wenn die Vernunft nichts anders ist, als das Vermögen Vorschriften zu geben, so kann eine Wirkung, die lediglich durch Vernunft, und ohne allen fremden Einfluß, ohne Mitwirkung irgend eines andern von ihr selbst verschiedenen Grundes geschieht, nichts anders, als die bloß um ihrer selbst willen aufgestellte Vorschrift seyn. So wie auf der andern Seite durch das Bewußtseyn einer Vorschrift, die durch sich selbst Gesetz ist, und die keinen andern Zweck hat, als die Vorschrift selbst, die eigentliche praktische Natur der Charakter der

reinen

reinen Selbstthätigkeit der Person durch bloße Vernunft angekündiget wird. Hieraus läßt sich nun die Handlungsweise bestimmen, an welche die praktische Vernunft gebunden ist, und welche das Naturgesetz der Selbstthätigkeit der Person durch bloße Vernunft ausmacht. Sie besteht lediglich darin: daß sich die Person durch dieses Vermögen keine andere Vorschrift geben kann, als um der Vorschrift selbst willen, und daß sie sich diese Vorschrift unwillkührlich giebt. Nur eine solche Vorschrift der Vernunft kann absolute, das heißt, von jeder andern Bedingung unabhängige, Nothwendigkeit und Allgemeinheit für die Vernunft haben. Folglich vorausgesetzt, daß das Sittengesetz eine solche Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordere, so kann demselben keine andere als eben diese Vorschrift zum Grunde liegen. Nur eine solche Vorschrift allein kann das Objekt des uneigennützigen Vergnügens, des Wohlgefallens an der Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen seyn; weil nur eine solche Vorschrift um ihrer selbst, und nicht um des Vergnügens willen, da ist. Folglich vorausgesetzt, daß das sittliche Vergnügen uneigennützig sey, so kann dem Sittengesetze nur diese Vorschrift zum Grunde liegen. Aber auch nur mit einer solchen Vorschrift, als dem einzigen eigenthümlichen Gesetze des Willens, läßt sich die Freyheit des Willens überhaupt, und des sittlichen sowohl als des unsittlichen, verei-

nigen. Folglich vorausgesetzt, daß der Wille frey ist, so kann nur diese Vorschrift sein eigenthümliches Gesetz seyn. Ich habe also hier noch zu zeigen, daß sich die Eintracht der moralischen Nothwendigkeit mit der Thatsache der natürlichen Freyheit nur in so ferne denken lasse, oder daß das Sittengesetz der Freyheit nur in so ferne nicht widerspreche, als die Vernunft in dem von Kant zuerst festgesetzten Sinne bey der sittlichen Gesetzgebung (aber nicht bey der Ausführung des Gesetzes, die nicht der Vernunft, sondern dem Willen zukömmt) praktisch ist.

Die Person hat nur in so ferne freyen Willen, als sie sich zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes durch sich selbst zu bestimmen vermag. Gäbe es nun für diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung keine andere Vorschrift außer derjenigen, die für die Person durch die Sanktion von Lust und Unlust zum Gesetz wird: so wäre die Person an die bloße jedesmalige Forderung des eigennützigen Triebes gebunden, die als Naturgesetz des Begehrens, als die einzig mögliche Vorschrift, und unvermeidlich von ihr erfüllt werden müßte. Sie würde durch theoretische Vernunft, durch die gedachten Objekte des Genusses, vermittelst des Triebes nach Vergnügen bestimmt, ohne sich selbst bestimmen zu können; sie würde nur unwillkührlich begehren, nie wollen können. Die Befriedigung und Nichtbefriedigung würde nur einem

einzigen Triebe, nämlich dem eigennützigen, untergeordnet werden können; folglich nur um ihrer selbst willen möglich seyn. Die kleinere Lust würde unwillkührlich durch die größere, und die größere Unlust durch die kleinere verdrängt werden; es würde der Person nichts als Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, nichts als abgenöthigte Wirkung nach einer und ebenderselben einzig möglichen Handlungsweise möglich seyn. Es würde nur eine die Person bestimmende Triebfeder, nicht Selbstbestimmung der Person, die unter zwey gegebenen Triebfedern die eine derselben in Thätigkeit, die andere außer Thätigkeit setzt, möglich seyn.

Sobald aber, außer der Vorschrift, die ihre Sanktion durch Lust und Unlust allein erhält, auch noch eine andere vorhanden ist, die unabhängig von dieser Sanktion lediglich durch sich selbst Gesetz ist: so ist die Person nicht mehr dem einseitigen Antriebe des Vergnügens unterworfen; so sind in ihr zwey verschiedene Antriebe, zwey gleich unwillkührliche, aber einander entgegengesetzte Forderungen vorhanden, die nur durch sie selbst, nur durch ihre Freyheit, und nur dadurch vereinigt werden können, daß durch die Person die eine der andern, oder die andere der einen untergeordnet, die Forderung des Eigennützigen auf Unkosten des Uneigennützigen, oder diese auf Unkosten von jener erfüllt wird. Die Wirklichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes hängt nicht mehr von diesem Triebe allein

ab; es ist nun auch in gewissen Fällen Nichtbefriedigung desselben im strengsten Sinne möglich, und es kömmt auf die Person selbst an, welche von den beyden entgegengesetzten Forderungen die Triebfeder ihrer Handlung seyn wird. Durch das Naturgesetz des Begehrens wird der Person angekündiget, was sie thun muß, vorausgesetzt, daß sie zur bloßen Befriedigung der Forderung des Begehrens bey unfreywilligen Handlungen bestimmt werde, oder aber bey den freywilligen sich selbst bestimme. Durch das praktische Gesetz des Willens wird ihr angekündiget, was sie thun soll, aber nur unter der Voraussetzung wirklich thun wird, daß sie sich zur Erfüllung der Forderung, welche sie unwillkührlich und durch bloße Vernunft an sich selbst thut, und welche sie eben darum nicht durch Vernunft abweisen kann — durch ihre Freyheit selbst bestimme. Bey dem Bewußtseyn dieses Sollens, das sie klar von allem Müssen unterscheidet, ist sie sich bewußt, daß sie den Forderungen des unwillkührlichen Gelüstens alle die Befriedigungen versagen könne, die dem Sollen widersprechen, und daß sie daher den verschiedenen Aeußerungen des unwillkührlichen Begehrens z. B. dem unwillkührlichen Streben nach Wollust, Ehre, Reichthum u. s. w. bey ihren Willenshandlungen nur in so ferne unterworfen sey, als sie sich denselben selbst unterwerfen wolle. Daß diese moralische Unabhängigkeit der Person von den Neigungen und Leidenschaften, die sich durchs sitt-

liche Gefühl von jeher angekündiget hat, worüber der gesunde Menschenverstand von jeher mit sich selbst einig war, und welche nur durch die Unbestimmtheit der dieselbe betreffenden Begriffe unter den Philosophen streitig werden konnte, für keine bloße Täuschung angesehen werden könne, und daß die Philosophie, wenn sie sich anders durch Inkonsequenz nicht selbst widersprechen soll, nicht, wie bis jetzt der Fall war, die Freyheit des Willens für etwas Widersprechendes erklären müsse, dieß hat die Menschheit dem großen Entdecker des Unterschiedes zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zu verdanken.

Allein, und dieses kann den Freunden der Kantischen Philosophie nicht oft genug wiederhohlt werden, die praktische Vernunft ist kein Wille, ob sie gleich wesentlich zum Willen gehört, und sich bey jedem eigentlichen Wollen äußert. Die Handlung der praktischen Vernunft ist bloß unwillkührlich. Die Handlung des Willens, sie mag der praktischen Vernunft gemäß oder zuwider seyn, ist willkührlich. Beym sittlichen Wollen wirkt die praktische Vernunft an und für sich nicht mehr und nicht weniger als beym unsittlichen; sie stellt in beyden Fällen das Gesetz auf. Weder dieses Gesetz, noch sie selbst durchs Gesetz, bestimmt beym Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, sondern die Freyheit durch oder wider das Gesetz. Die Person ist sich bewußt, daß es nicht auf sie ankomme zu

Sollen oder Nicht zu sollen, wohl aber das, was sie Soll oder Nicht soll, zu wollen oder nicht zu wollen, daß sie nicht im Sollen und Nichtsollen, aber im Wollen und Nichtwollen frey ist, nicht in dem, was der uneigennützige oder der eigennützige Trieb von ihr fordert, sondern in dem, was sie dem einen gewährt und dem andern versagt. Es ist zwar dieselbe Person, welche das Sittengesetz sich selbst giebt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person. Das Gesetz giebt sie sich durch bloße Vernunft, und dieses ist daher unwillkührlich und unvermeidlich, und immer eben dasselbe. Die durchs Gesetz vorgeschriebene Handlung aber bringt sie durch Willkühr hervor; folglich nicht unvermeidlich, und immer so, daß sie auch das Gegentheil davon hervorbringen kann, und oft wirklich hervorbringt.

Diejenigen, welche bisher die Nothwendigkeit der sittlichen Handlung des Willens mit der Freyheit derselben zu vereinigen suchten, haben zu diesem Behuf kein anderes Mittel gefunden, als diese Freyheit in der besondern Art von Nothwendigkeit, die dem Sittengesetz eigen ist, in der moralischen Nothwendigkeit selbst bestehen zu lassen. Sie wußten den Willen nicht anders von der Sklaverey des Instinktes zu retten, als dadurch, daß sie ihn zum Sklaven der Denkkraft machten. Sie dachten sich die Nöthigung desselben durch die Sinnlichkeit nur dadurch vermeidlich, daß er

durch Vernunft unvermeidlich genöthiget würde. Wie sie dieses Vermögen der Person, durch Vernunft unvermeidlich genöthiget zu werden, Freyheit nennen konnten, begreift sich nur daraus, daß sie unter diesem Namen nichts als die Unabhängigkeit dieses Vermögens vom Zwange des Instinktes verstanden wissen wollten. Sie konnten sich daher die Person bey der sittlichen Handlung nur in so ferne frey denken, als dieselbe durch ihre Vernunft und nicht durch Sinnlichkeit genöthiget würde. Allein die unsittliche Handlung konnte nicht einmal in diesem Sinne frey heißen. Man konnte sich dieselbe nur als diejenige denken, bey welcher die Person nur durch den Instinkt, nicht durch Vernunft genöthiget würde. Es ist nur durch die ungeheure Inkonsequenz, die bey der ungeheuren Unbestimmtheit aller hieher gehörigen Begriffe, auch in den vorzüglichsten Selbstdenkern Statt finden konnte, begreiflich, wie irgend ein Determinist den Namen der Freyheit auch nur in irgend einem noch so eingeschränkten Sinne der unsittlichen Handlung beylegen konnte.

Das Mittel, wodurch einige Freunde der kritischen Philosophie sich die Eintracht der absoluten Nothwendigkeit und der Freyheit bey den sittlichen Handlungen zu denken versucht haben, ist um nichts besser. Um den Willen von der Sklaverey des Instinktes und der theoretischen Vernunft zu retten, machen sie ihn zum Sklaven der

praktischen, oder vielmehr sie vernichten denselben ganz, um an seiner Stelle bey dem sogenannten reinen Wollen lediglich die praktische Vernunft handeln zu lassen. Sie finden in dieser Vernunft die Nothwendigkeit mit der Freyheit vereiniget; — die Nothwendigkeit in dem Gesetze, und die Freyheit in der Selbstthätigkeit der Vernunft. Die sittliche Handlung ist ihnen nur als bloße Wirkung dieser Vernunft zugleich nothwendig und frey. Aber nur Einer unter ihnen ist konsequent genug gewesen, um die aus diesen Prämissen unvermeidliche Folge einzugestehen und aufzustellen: daß der Wille nur in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen frey, und der Grund der unsittlichen außer dem Willen in äußern Hindernissen und Schranken der Freyheit aufzusuchen sey. Allein dieses letztere vorausgesetzt, so würde auch der Grund der sittlichen Handlung keineswegs in der bloßen Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auch in der von dieser Vernunft ganz unabhängigen Abwesenheit jener Hindernisse aufgesucht werden müssen. Die ganze Freyheit dieser Vernunft, und durch dieselbe der Person, bestünde also lediglich in einer zufälligen, auf gewisse Fälle eingeschränkten Unabhängigkeit von äußerm Zwang, die keineswegs in der Gewalt der Person läge. Die sittliche Handlung erfolgte unvermeidlich durch eine ganz unwillkührliche Wirkung der praktischen Vernunft, sobald kein Hinderniß da wäre; und allein der Anwesenheit oder Abwesenheit des letztern müßte

also sowohl die sittliche als die unsittliche Handlung zugerechnet werden.

Die Freyheit der unsittlichen Handlung wird nur dadurch widersprechend, daß man sich die Freyheit der sittlichen durch unrichtige Begriffe denkt. Die dem praktischen Gesetze widersprechende Handlung muß jederzeit der Naturnothwendigkeit unterworfen werden, sobald man die dem Gesetze gemäße Handlung eben derselben Selbstthätigkeit zuschreibt, in der das Gesetz gegründet ist. Wenn man die sittliche Handlung nur in so ferne frey nennt, als sie nicht unsittlich ist, so kann man die unsittliche freylich nicht frey nennen, und wenn die Freyheit der einen ein leerer Name ist, so hat das ausdrückliche Geständniß der unvermeidlichen Nothwendigkeit der andern nichts mehr, was den gesunden Menschenverstand empören könnte.

Allein die Freyheit der sittlichen Handlung ist kein leerer Name, sie ist mehr als die unwillkührliche Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, durch welche nichts als das bloße Gesetz gegeben wird, und keineswegs die Handlung, die demselben gemäß ist, zur Wirklichkeit kömmt; sie ist die willkührliche von der praktischen Vernunft wesentlich verschiedene Selbstthätigkeit der Person, durch welche das Gesetz entweder ausgeführt oder übertreten wird. In der sittlichen Handlung ist absolute praktische Nothwendigkeit und Freyheit in so ferne

vereinigt, als das absolut nothwendige Gesetz, die Wirkung der praktischen Vernunft, durch Willkühr in einem gegebenen Falle ausgeführt, und in so ferne zur Wirkung der Freyheit gemacht ist. In der unsittlichen Handlung ist die Naturnothwendigkeit und die Freyheit in so ferne vereinigt, als die bloß dem Naturgesetze des Begehrens gemäße, aber dem praktischen Gesetze widersprechende Forderung des eigennützigen Triebes durch Willkühr ausgeführt, und in so ferne zur Wirkung der Freyheit erhoben ist. Der Wille unterwirft sich daher entweder der moralischen oder der Naturnothwendigkeit durch sich selbst; oder vielmehr er unterwirft sich eine von beyden, und vereitelt dadurch den Erfolg der andern in Rücksicht auf die willkührliche Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes.

Nur der Mangel eines bestimmten Begriffes vom Willen macht es begreiflich, wie man das durch Denkkraft modificierte unwillkührliche Begehren, welches nicht weniger als das bloß instinktartige unter dem unvermeidlichen Gesetze der Naturnothwendigkeit steht, ein Wollen nennen konnte. Aber die Verwechselung des eigentlichen Gesetzes des Willens mit dem Naturgesetze des unwillkührlichen vernünftigen Begehrens, des Sittengesetzes mit dem Gesetz der Glückseligkeit, war unter jener Voraussetzung unvermeidlich. Sobald der Wille nichts als ein unwillkührliches Begehren ist, so hat er auch kein anderes Gesetz als das Gesetz die-

ses Begehrens, durch welches nur die Forderungen, die nicht von der Person abhängen, keineswegs aber die Befriedigungen, die der Willkühr der Person unterworfen wären, bestimmt werden.

Die Macht des willkührlichen Begehrens, des bloßen Willens, erstreckt sich immer nur auf Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, nie auf diese Forderungen selbst, außer in wie ferne dieselben vorhergesehene Folgen der willkührlichen Befriedigungen sind. Auch kömmt es keineswegs auf meinen Willen an, ob ich nach Glückseligkeit, oder nach dem, was ich mir richtig oder unrichtig als Mittel zu derselben denke, streben soll oder nicht. Die Forderung des unwillkührlichen Begehrens, die beym Wollen als veranlassender Grund vorhanden seyn muß, wird bey demselben vorausgesetzt, und hängt daher von dem Wollen so wenig ab, als sie selbst ein Wollen ist. Es wäre daher ganz unbegreiflich, wie man je die willkührliche Befriedigung mit der unwillkührlichen Forderung, das Wollen mit dem durch Vernunft modificierten Begehren, die Selbstbestimmung mit dem Bestimmtwerden durch Denkkraft und Lust und Unlust verwechseln konnte, wenn nicht das Wollen und das unwillkührliche durch Vernunft modificierte Begehren ein und ebendasselbe Objekt hätten, nämlich die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Der Wille ist das Vermögen der Person, sich

ſelbſt zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung dieſes Triebes zu beſtimmen; und das unwillkührliche durch Vernunft modificierte Begehren, als Triebfeder einer wirklichen Handlung betrachtet, iſt das Vermögen der Perſon, durch eine Forderung des eigennützigen Triebes entweder zur Befriedigung, oder, wenn jene Forderung mit einer andern gegenwärtigen aber ſchwächeren in Kolliſion iſt, zur Nichtbefriedigung der letztern beſtimmt zu werden. Wollen und unwillkührliches vernünftiges Begehren haben daher in ſo ferne einen und eben denſelben Erfolg, und man verwechſelte den Erfolg des Willens, der von der Selbſtbeſtimmung durch Willkühr — mit dem Erfolg des Begehrens, der vom Beſtimmtwerden durch Luſt und Unluſt abhängt.

Der Determinismus der öfter erwähnten Freunde der Kantiſchen Philoſophie unterſcheidet zwar die moraliſche Nothwendigkeit von der phyſiſchen mit größerer Beſtimmtheit, indem er die eine in der Selbſtthätigkeit der von Eindrücken und Vergnügen unabhängigen Vernunft, die andere aber in der Abhängigkeit des Inſtinktes von beyden aufſucht. Allein er zerſtört dieſen weſentlichen Unterſchied durch die Erklärung wieder, die er von demſelben in Rückſicht auf die ſittlichen Handlungen giebt. Indem er die Urſache dieſer Handlungen in der praktiſchen Vernunft allein aufſucht, ſo ſind dieſelben nicht weniger unvermeidlich noth-

wendig als die Handlungen des Instinktes; und indem er den Grund, warum die praktische Vernunft nicht immer den Willen bestimmt, die Ursache der unsittlichen Handlungen außer der Willkühr der Person in unvermeidlichen Hindernissen bestehen lassen muß, so hängt die ungehinderte Handlung der praktischen Vernunft von der Abwesenheit dieser Hindernisse, und in so ferne das sittliche sowohl als das unsittliche Wollen zuletzt von einer und eben derselben Naturnothwendigkeit ab.

Nur der Mangel eines bestimmten Begriffes vom Willen macht es begreiflich, wie man die Handlung der praktischen Vernunft ein Wollen nennen konnte. Aber so wie man sich unter dem sittlichen Willen nichts als Handlung der praktischen Vernunft denkt, so ist die Verwechselung der Handlung, die das Gesetz giebt, mit jener, die dasselbe ausführt, der Forderung des uneigennützigen Triebes mit der Erfüllung derselben, desjenigen, was bey der sittlichen Handlung nothwendig, mit dem, was bey derselben frey ist, unvermeidlich.

Die Macht des willkührlichen Begehrens, des eigentlichen Wollens, erstreckt sich über die Forderungen des uneigennützigen Triebes so wenig als über die Forderungen des eigennützigen. Sie kann das Gesetz der praktischen Vernunft weder geben noch aufheben; aber die Erfüllung oder Nichterfüllung dieses Gesetzes hängt von der Willkühr ab,

und ist nur durch Freyheit möglich, indem ein Gesetz, das nicht die Forderungen, sondern nur die Befriedigungen des eigennützigen Triebes, und nur diejenigen betrifft, die von der Willkühr abhangen, nur durch Willkühr befolgt, und eben darum auch durch Willkühr übertreten werden kann. Ein Gesetz, das auf die bloße Selbstbestimmung sich einschränkt, kann auch nur durch Selbstbestimmung angewendet, und dem Objekte derselben zum Grunde gelegt werden. Die Forderung der praktischen Vernunft, die beym sittlichen Wollen als veranlassender Grund vorhanden seyn muß, wird bey demselben vorausgesetzt, und hängt daher in so ferne von diesem Wollen so wenig ab, als sie dasselbe selbst seyn kann. Als bestimmender Grund desselben hängt sie von dem durch sich selbst bestimmenden Grunde alles Wollens, der Freyheit (nicht der praktischen Vernunft, sondern) der Person ab, durch welche sie zum Charakter des bestimmenden erhoben wird. Es würde daher ganz unbegreiflich seyn, wie man die unwillkührliche Forderung der praktischen Vernunft mit der willkührlichen Befriedigung derselben, das Bestimmtwerden durch das Gesetz, mit der Selbstbestimmung nach demselben, die Forderung an den Willen mit der Handlung des Willens verwechseln konnte, wenn nicht das praktische Gesetz und der Wille, der sich nach demselben bestimmt, ein und eben dasselbe Objekt hätten, nämlich die Gesetzmäßigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Allein dieser Er-

folg ist, in wie ferne er von der bloßen praktischen Vernunft abhängt, bloß der Vorgeschriebene, keineswegs der Wirkliche, wozu er nicht durch Vernunft, sondern nur durch Willkühr erhoben werden kann. In der einen Rücksicht ist er absolut nothwendig, in der andern frey, und nur hypothetisch, das heißt, nur unter der Voraussetzung nothwendig, daß sich die Willkühr dieser Nothwendigkeit, die nur für die Vernunft absolut ist, unterwirft.

Der Determinismus, sowohl der ältere der Leibnitzianer, als der neuere der Kantianer, hat die Freyheit, in wie ferne sie ein besonderes Grundvermögen der Person ist, verkannt, und die Funktion derselben auf die Vernunft übergetragen; der Eine auf die theoretische, der Andere auf die praktische; der Eine auf die das unwillkührliche Begehren modificierende Denkkraft, der Andere auf die unwillkührliche Handlung der selbstthätigen Vernunft, durch welche dieselbe für die willkührlichen Befriedigungen des Begehrens Gesetze aufstellt. Beyde haben den willkührlichen Vernunftgebrauch mit dem unwillkührlichen, die freye Vorschrift beym Wollen mit einer nothwendigen, die Maxime mit einem Gesetze verwechselt; der Eine mit der theoretischen Vorschrift, die durch den eigennützigen, der Andere mit der praktischen, die durch den uneigennützigen Trieb ihre Sanktion erhält; der Eine mit der hypothetisch, durch Lust und Unlust —

der Andere mit der absolut, durch sich selbst, nothwendigen Aeußerung der Vernunft; der Eine mit dem Naturgesetze des Begehrens, der Andere mit dem Vernunftgesetze des Wollens.

Beyde dachten sich, durch Thatsachen des Bewußtseyns genöthiget, die Freyheit beym Wollen als Aeußerung der Selbstthätigkeit der Person. Kant hat der erste gezeigt, daß bey der sittlichen Gesetzgebung die reine Vernunft selbstthätig, und daß das durch sie allein aufgestellte Gesetz, der objektive Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung sey. Dieses war die Veranlassung für einige Freunde seiner Philosophie, die Selbstthätigkeit der reinen Vernunft für die Freyheit des sittlichen Willens selbst zu halten, und eben darum dem unsittlichen theils stillschweigend, theils ausdrücklich die Freyheit abzusprechen.

Bey den Aeußerungen des lediglich instinktartigen grobsinnlichen Begehrens ist sich die Person ihrer selbst mehr leidend als thätig, bey den Aeußerungen des unwillkührlichen, aber durch Vernunft modificierten, Begehrens, die beym Wollen als veranlassende Gründe vorkommen, ist sich die Person ihres Denkens, und folglich auch der bey allem Denken wesentlichen Thätigkeit bewußt. Dieses war eine von den Veranlassungen für die Leibnitzischen Deterministen, die das unwillkührliche Begehren modificierende Aeußerung der Denk-

kraft

kraft mit der dem Willen eigenthümlichen Selbstbestimmung zu verwechseln, und sie für die einzige Art von Selbstthätigkeit der Person zu halten, die beym Wollen Statt findet.

Beyde deterministischen Vorstellungsarten sehen den sittlichen Willen für einen bloßen Trieb, und zwar für einen der beyden Triebe an, die wesentlich zum Willen gehören, aber denselben weder einzeln noch zusammen genommen ganz ausmachen; die Einen für den rein vernünftigen und uneigennützigen, die Andern für den vernünftig sinnlichen und eigennützigen. Die Einen sehen die bloße Forderung der praktischen Vernunft, die Andern die durch theoretische Vernunft geregelte Forderung des Triebes nach Vergnügen für die Handlung des Willens an, welche doch nur diese Forderungen voraussetzt, und lediglich in der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben besteht.

Die unfreywilligen Aeußerungen der Denkkraft, zu denen die Person durch Lust und Unlust bestimmt wird, die Ueberlegungen, durch welche sie über die Forderungen des eigennützigen Triebes nachdenkt, sind weder ein Wollen selbst, noch machen sie mit jenen Forderungen zusammen genommen ein Wollen aus. Aber sie gehören zum Wollen, gehen der Handlung des Willens vorher, und geben den Mittelzustand zwischen dem instinktartigen Begehren und dem Akt der Willkühr ab, den Ueber-

gang von dem Zustande, in welchem sich die Person bloß leidend verhält, zu dem Zustande, wobey sie sich selbst bestimmt. Während dieses Mittelzustandes erwacht sie zu derjenigen Besonnenheit, mit welcher sich das Bewußtseyn des praktischen Gesetzes, die Aeußerung des sittlichen Gefühls einfindet.

Aeußere Umstände, welche die Ueberlegungen der Person unterbrechen, und das Erwachen zur Besonnenheit verhindern, werden wohl öfters die Veranlassung, daß ein unwillkührliches, durch Denkkraft modificiertes Begehren, in eine äußere Handlung übergeht, bevor und ohne daß sich die praktische Vernunft durch die Ankündigung ihres Gesetzes für den gegebenen Fall geäußert, und folglich ohne daß die Person über die Sittlichkeit der Befriedigung ihres unfreywilligen Begehrens reflektiert hat. Allein in allen diesen Fällen hat auch kein Wille, hat nicht die Person als Person gehandelt. Bey jeder Selbstbestimmung der Person zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, (wofür ich den Namen Wollen ausschließend in Anspruch nehme) muß sich nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft geäußert haben, weil ohne Bewußtseyn des Gesetzes, das durch sie dem Naturgesetz entgegengestellt wird, ohne Bewußtseyn der zwey einander entgegengesetzten veranlassenden Gründe, als der zwey möglichen Handlungsweisen der Person, keine Selbstbestimmung nach einer derselben

denkbar ist. Jede Willenshandlung ist daher auch sittlich oder unsittlich, und keine läßt sich in dem Sinne gleichgültig denken, als ob sie weder das Eine noch das Andere wäre.

Freyheit des Willens, Willkühr und Moralität sind von einander unzertrennlich. Die Person kann sich nur in so ferne zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderung des eigennützigen Triebes durch sich selbst bestimmen, sie hat nur in so ferne Willen, als sie durch den uneigennützigen Trieb von den Forderungen des eigennützigen, und durch Willkühr von den Forderungen beyder unabhängig ist. In dieser zweyfachen Unabhängigkeit besteht die negative, und in der Willkühr, oder dem Vermögen sich für eine der beyden Forderungen selbst zu bestimmen, die positive Freyheit des Willens, die sich eben darum nie ohne die Ankündigung beyder Forderungen im Bewußtseyn, und folglich nie ohne Selbstbestimmung für oder gegen das praktische Gesetz, oder ohne Moralität denken läßt. Eigentliche Willkühr, Willkühr im strengsten Sinne, findet, wie schon der Name andeutet, nie außer der Willenshandlung, die sich ihre Handlungsweise selbst wählt (erkührt), Statt, und dieses Wort kann von der animalischen Spontaneität (arbitrium brutum), und von den Handlungen, die durch unwillkührliches, aber durch Denken modificiertes Begehren ohne eigentlichen Willen geschehen, und den unbesonnenen

Handlungen der Leidenschaften, die nicht etwa vorausgesehene Folgen eigentlicher Willenshandlungen sind, nur in einer uneigentlichen weitern Bedeutung gelten, in wie ferne diese mit den Handlungen der eigentlichen Selbstbestimmung eine äußere Aehnlichkeit haben.

Neunter Brief.

Ueber die Unverträglichkeit aller bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele mit dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens.

Sie haben meine Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens nicht mißverstanden, indem Sie in derselben nichts weiter als eine Rechtfertigung der Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes *) und nichts andres

*) Indem ich mir unter dem gemeinen Verstande (ich bitte das Publikum für den Ausdruck, Menschenverstand, zu dem ich mich durch einen unrichtigen Sprachgebrauch nicht selten verleiten ließ, um Vergebung) den Verstand denke, in wie ferne er in seinen Urtheilen durch Gefühle überhaupt — und unter dem gesunden, in wie ferne

bewieſen antreffen, als daß in dieſer Ueberzeugung kein Widerſpruch vorhanden ſey, durch den ſie vor dem Richterſtuhle der philoſophierenden Vernunft als eine Täuſchung befunden werden mußte. Der gemeine Verſtand und die philoſophierende Vernunft ſind an eben dieſelben Grundververmögen des menſchlichen Geiſtes gebunden, die ſich in dem gemeinen Verſtande durch unwiderſtehliche und unfehlbare Gefühle ankündigen, und durch ſie die Ueberzeugungen bewirken, über welche die philoſophierende Vernunft, welche die Gründe jener Gefühle aufſucht, ſo lange mit ſich ſelbſt uneinig bleiben muß, als es ihr noch nicht gelungen iſt, deutliche und beſtimmte Begriffe der Grundvermögen aufzuſtellen. Der gemeine Verſtand denkt ſich die Seele als das Subjekt der Erſcheinungen des innern Sinnes, die er als Thatſachen des Bewußtſeyns durch innere Gefühle kennt, und von deren Wirklichkeit er auf ihre Möglichkeit ſchließt. Für ihn iſt die Freyheit nach dem Zeugniſſe des Selbſtbewußtſeyns wirklich, folglich auch möglich. Die philoſophierende Vernunft hingegen denkt ſich die Seele als das Subjekt, in welchem die Urſachen der Erſcheinungen des in-

er durch ſittliche Gefühle beſtimmt wird: ſo kann ich mir unter Krankheit des Verſtandes nicht den Wahnſinn, der den Gebrauch des Verſtandes aufhebt, ſondern nur den Mißbrauch des Verſtandes denken, der aus dem unſittlichen Willen, oder dem Mißbrauche der Freyheit, erfolgt.

nern Sinnes, als solcher, enthalten sind. Sie kann sich daher nicht begnügen, jene Erscheinungen durch bloße Gefühle zu kennen, sondern muß nach Begriffen von den Gründen dieser Gefühle ringen. Anstatt die Möglichkeit der Thatsachen des Bewußtseyns aus der Wirklichkeit zu schließen, läßt sie diese Wirklichkeit nur in so ferne gelten, als sie von der Möglichkeit überzeugt ist. Sie kann daher über die Wirklichkeit der Freyheit des Willens nur in so ferne mit sich selbst einig werden, als sie sich die Frage: Worin die Möglichkeit der Freyheit bestehe? befriedigend beantwortet, oder, welches eben so viel heißt, als sie einen bestimmten und deutlichen Begriff von der Freyheit als einem Vermögen des Gemüthes errungen hat. Sie hat auf allen bisherigen Stufen ihrer Entwicklung bis zur Epoche der Kantischen Philosophie von keinem einzigen Vermögen des Gemüthes einen solchen Begriff besessen, und es läßt sich aus der Geschichte ihrer Kultur erweisen, daß alle ihre vorhergegangenen Schicksale unentbehrlich waren, um nach und nach solche Begriffe vorzubereiten. Sie hat daher auch bis zu dieser Epoche ihre Begriffe von der Seele, oder von dem Subjekte der Grundvermögen des Gemüthes, mit keinen andern als schwankenden und unrichtigen Merkmalen auszustatten vermocht, und mußte aus diesem Grunde bey jeder Rechenschaft, die sie sich von was immer für einer Thatsache des Selbstbewußtseyns, und vornehmlich von den freyen

Handlungen des Willens, aus ihren Begriffen von der Seele zu geben versuchte, in ihren Repräsentanten, den Selbstdenkern, mit sich selbst in Streit gerathen. Wenn Sie, l. Fr., meine Erklärung von der Freyheit des Willens als einem Grundvermögen des Gemüthes unter den Merkmalen, mit denen ich sie in meinem vorigen Briefe aufgestellt habe, nicht unrichtig gefunden haben: so habe ich dieses keineswegs meiner daselbst versuchten Erörterung allein, sondern zum Theil auch dem Resultate der Kantischen Philosophie über den Begriff von der Seele zu danken, das ich Ihnen bey einer andern Gelegenheit *) vorgelegt habe. Wer hingegen die Seele durch was immer für einen der bisherigen philosophischen Begriffe von derselben denkt, der wird den von mir erörterten Begriff von der Freyheit, wenn auch nicht in den eigenthümlichen Merkmalen desselben, doch wenigstens mit seinem Begriffe von der Seele widersprechend finden müssen; indem dieser letztere aus lauter schwankenden und unrichtigen Begriffen von den übrigen Grundvermögen des Gemüthes, als da sind Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft u. s. w. zusammengesetzt seyn wird, die den Begriff von der Freyheit in dem Verhältnisse mehr ausschließen müssen, als derselbe bestimmter und richtiger ist, sie aber schwankender und unrichtiger sind.

*) Im ersten Bande dieser Briefe.

Die Unverträglichkeit des Begriffes von der Freyheit, wie derselbe bey der Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes vorkömmt, mit allen bisherigen metaphysischen Systemen hat schon manchen scharfsichtigeren Moralphilosophen eingeleuchtet, und diese haben sich durch allerley Wendungen, die ihnen mehr ihr guter Wille, als ihr philosophischer Geist an die Hand geben konnte, über ein Uebel zu trösten gesucht, das ihnen unter die nothwendigen zu gehören schien. Einige unter ihnen, die den großen Nachtheil, der sich aus diesem Widerspruche zwischen der Moral und der Metaphysik nicht nur in wissenschaftlicher, sondern auch in praktischer Rücksicht ergeben muß, vor Augen hatten, haben sich daher gutherzig genug über den Vorfall gefreut, in welchen sie die Metaphysik in Teutschland seit dem Sturze der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie durch die Populäre gerathen sahen, und in demselben ein unverdächtiges Kennzeichen größerer Fortschritte der Moral und Moralität wahrzunehmen geglaubt. Diese Männer haben die Metaphysik als eine unnütze und gefährliche Beschäftigung so ganz aufgegeben, daß sie wohl selbst nicht mehr wissen, was sie sich bey dem Namen dieser Wissenschaft denken sollen. Ihnen kann nun wohl freylich nicht begreiflich gemacht werden, daß es so gut eine natürliche Metaphysik, als eine natürliche Logik giebt, daß die Seele, welche der Moralist vom Leibe unterscheiden muß, so wenig ohne metaphysische, als der Leib ohne physische

Merkmale gedacht werden kann, und daß man sich daher vergebens der Metaphysik zu erwehren suche, am allerwenigsten aber dadurch den Gefahren der Metaphysik entgehen könne, daß man die metaphysischen Merkmale der Seele unentwickelt läßt. Auch in den popularsten Begriff von der Seele würden sich schon durch den Katechismus allein spiritualistische Merkmale eingedrungen haben; und die subtilsten Abstraktionen der Neuplatoniker, die den Hauptinhalt der vornehmsten Artikel des herrschenden Volksglaubens so viele Jahrhunderte hindurch ausmachen, zeigen genug, wie die Spitzfindigkeiten einer ausgearteten Metaphysik in der gemeinsten Vorstellungsart unter gewissen Umständen einen Eingang finden können, den die einfachsten Lehren der Moral noch nie gefunden haben. Das vorsetzliche Dahingestelltseynlassen aller metaphysischen Systeme, die absichtliche Unbekanntschaft mit den Gründen derselben rettet keineswegs gegen die populariſierten metaphysischen Vorurtheile, die aus den Schulen nach und nach ins gemeine Leben übergegangen sind, und mit welchen sich die schlimmen Folgen der materialistischen, spiritualistischen, skeptischen und supernaturalistischen Dogmen, durch Tradition, Erziehung, unterhaltende Lektüre, und selbst durch das Studium der sogenannten Brodwissenschaften, die in ihren letzten Principien sammt und sonders mehr oder weniger metaphysisch sind, in den Köpfen festsetzen und fortpflanzen müssen.

Die wenigen Philosophen, welche in ihrer Vorstellungsart von der Freyheit der Ueberzeugung des gemeinen Verstandes treu geblieben sind, ohne sich den Widerspruch dieser Vorstellungsart mit ihren metaphysischen Ueberzeugungen verbergen zu können, suchen sich durch die Bemerkung, daß kein Raisonnement gegen ein Faktum auszuhalten vermöge, aus der Verlegenheit zu ziehen. Sie behaupten, daß alle Einwendungen der Metaphysik vor der entscheidenden Stimme des Selbstbewußtseyns, die der Freyheit bey jeder Handlung des Willens ein unverwerfliches Zeugniß gebe, verstummen müsse. Dieses muß denn freylich wohl jedesmal der Fall seyn, wenn ein Philosoph, der die Freyheit für eine bloße Täuschung hält, sittlich handelt, oder, welches eben so viel heißt, von der von ihm theoretisch geläugneten Freyheit einen wirklichen und zwar sittlichen Gebrauch macht. Sein moralisches Gefühl siegt in diesem Falle über seine metaphysischen Ueberzeugungen, und sein Herz nöthiget seinem Kopfe eine rühmliche Inkonsequenz ab. Allein bey dem unsittlichen Gebrauche seiner Freyheit wird er sich hinter seinen metaphysischen Ueberzeugungen um so gewisser und geschickter vor seinem Gewissen verbergen, je mehr er sich vor demselben zu scheuen Ursache hat. Die Ueberzeugung des Kopfes wird den verkehrten Wunsch seines Herzens unterstützen, und die Besserung desselben in dem Verhältnisse erschweren, je talentvoller der Kopf und je verderbter, der Besserung bedürftiger, das Herz seyn

wird. Wie soll übrigens die Tugend, die nicht angeboren, sondern nur erworben wird, zum festen Charakter eines Mannes werden, welcher der sittlichen Gesinnung durch seine Begriffe die Achtung aufkündiget, die sein Herz nur durch einen Widerspruch mit diesen Begriffen fühlen kann? Wie soll er bey dem unaufhörlichen Streite zwischen Denkart und Gefühl zu einem festen Vertrauen auf die Gewalt seines Willens gelangen?

Vergebens suchen sich andere den von ihnen bemerkten Widerspruch zwischen den metaphysischen Begriffen und der Ueberzeugung von der Freyheit aus ihrem unbestimmten Begriffe von der Unbegreiflichkeit der Freyheit zu erklären, indem sie jenen Widerspruch für eine natürliche Folge des unvernünftigen Versuches, das Unbegreifliche begreifen zu wollen, ausgeben. Die Freyheit kann nur in ihrem Grunde, keineswegs in ihren Wirkungen unbegreiflich seyn. Sie kann als ein Grundvermögen des Gemüthes, wie die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, aus keinem andern Vermögen — aber sie muß, wie die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, aus ihren Aeußerungen begriffen werden. Es ist kein Begriff von dem Entstehungsgrunde der Freyheit möglich; aber es muß von ihr, als einem Vermögen des Gemüthes, ein Begriff möglich und wirklich seyn, wenn sie gedacht werden, und wenn von ihr die Ueberzeugung, die ohne Denken unmöglich ist, möglich seyn soll. Sie muß

alſo in ſo ferne begreiflich ſeyn, als ſich die Merkmale, durch die ſie gedacht wird, in einen Begriff zuſammen faſſen laſſen, ohne ſich unter einander aufzuheben. Die Abweſenheit des Widerſpruches in dem Begriffe, oder, welches eben eben ſo viel heißt, die Nichtunmöglichkeit der Freyheit muß ſich beweiſen laſſen, und die philoſophierende Vernunft muß ſie wirklich beweiſen, und über dieſen Beweis mit ſich ſelbſt einig ſeyn, wenn ſie das Zeugniß des Selbſtbewußtſeyns für die Freyheit als gültig anerkennen ſoll.

Die philoſophierende Vernunft kann keine Thatſache gelten laſſen, die ſich nicht ohne Widerſpruch, oder, welches eben daſſelbe heißt, die ſich gar nicht denken läßt. Jede Ueberzeugung von der Freyheit iſt daher für ſie bloße Täuſchung, und nur die Ueberzeugung von der allgemeinen unvermeidlichen Nothwendigkeit iſt für ſie wahr und gründlich, ſo lange ſie keinen andern Begriff von der Seele als einen ſolchen aufzuweiſen hat, der dem, ſey es auch in ſich ſelbſt keinen Widerſpruch enthaltenden Begriffe von der Freyheit widerſpricht. Dadurch, daß man ſich für keinen der bisherigen philoſophiſchen Begriffe von der Seele erklärt, wird für die Ueberzeugung von der Freyhtit ſo lange nichts gewonnen, ſo lange man vorausſetzen muß, daß wenigſtens Einer unter jenen Begriffen, von denen keiner ſich mit der Freyheit verträgt, wahr ſeyn muß. Die Wahrheit hört dadurch nicht auf

Wahrheit zu seyn, daß man nichts von ihr wissen will, und das Betragen derjenigen Moralisten, welche das Studium der Metaphysik aus Furcht für ihre sittliche Ueberzeugung vernachlässigen, ist fast so kindisch, als der Versuch, sich von der lästigen Gegenwart eines verhaßten Gegenstandes durch das Zuschließen der Augen befreyen zu wollen.

Da man den Willen nur als ein Prädikat der Seele denken kann, so fordert der Begriff vom Willen einen Begriff von der Seele, als dem Subjekte desselben, und da dieser letztere seiner Natur nach metaphysisch ist, so muß freylich auch ein metaphysischer Begriff von der Seele möglich seyn, aus dem sich zwar die Freyheit nicht ableiten läßt, mit dem sich aber der Begriff von derselben verträgt. Es hat zwar metaphysische Begriffe von der Seele gegeben, aus denen man (unrichtige) Begriffe von der Freyheit abzuleiten gesucht hat; aber bis auf Kant hat es keinen einzigen gegeben, mit dem sich der richtige Begriff von der Freyheit vertragen hätte. Die Vertheidiger der Freyheit haben sich bisher den Widerspruch zwischen Seele und Freyheit nur durch die Verworrenheit ihrer Begriffe von beyden verbergen können, oder sie haben die Freyheit nach einem unrichtigen Begriffe vertheidigt, und den Namen derselben einer unvermeidlichen Nothwendigkeit beygelegt. Die Gegner der Freyheit hingegen haben die Unmöglichkeit derselben aus ihrem Begriffe von der Seele dargethan.

Die Widerlegung der bisherigen metaphysischen Systeme war bis auf den Zeitpunkt der Kantischen Philosophie nur dadurch möglich, daß man Eines derselben als wahr annahm, und dessen Grundsätze den Grundsätzen der übrigen entgegenstellte. Man mußte entweder Supernaturalist oder Naturalist, und als Naturalist entweder Skeptiker oder Dogmatiker, und als Dogmatiker entweder Materialist oder Spiritualist seyn, um Eine von den einander entgegengesetzten Vorstellungsarten dieser bey dem natürlichen Gange der Entwicklung des menschlichen Geistes unvermeidlichen Sekten angreifen zu können. Eben darum konnte auch durch den Sieg von was immer für einem Systeme über die andern nichts für die Freyheit des Willens gewonnen werden, indem dieselbe mit dem Siegenden eben so wenig als mit dem Besiegten bestehen konnte. Die Kritik der reinen Vernunft hat der Ueberzeugung von der Freyheit zuerst den wichtigen Dienst gethan, den ihr bisher nur die Inkonsequenz der Philosophen zufälliger Weise leisten konnte, sie gegen alle metaphysischen Systeme über die Seele sicher zu stellen; einen Dienst, der ihr nur durch Aufhebung aller dieser Systeme, und Aufstellung eines metaphysischen Begriffes von der Seele, der sich mit dem Begriffe von der Freyheit wirklich verträgt, geleistet werden konnte.

Ich verehre den philosophischen Supernaturalismus, von dem hier allein die Rede

seyn kann. Er ist die einzig mögliche Hypothese, durch welche sich die philosophierende Vernunft, die von ihr mißverstandene Unbegreiflichkeit der moralischen Aussprüche des gesunden Verstandes begreiflich zu machen suchen kann. Ich ziehe ihn seines Ursprungs wegen allen naturalistischen Systemen eben so weit vor, als ich unter diesen sogar das materialistische dem gedankenlosen, durch Unsittlichkeit und Unwissenheit gemeiniglich unterstützten, unphilosophischen Supernaturalismus vorziehe. Der philosophische setzt, wenn er dieses Namens werth seyn soll, Bekanntschaft mit den naturalistischen Vorstellungsarten und ein vorhergegangenes unpartheyisches Bestreben, in denselben Wahrheit zu finden, voraus. Der selbstdenkende Supernaturalist würde die Befriedigung seines Kopfes, die er in den beyden einander widersprechenden dogmatischen Systemen vergebens gesucht hat, in dem skeptischen antreffen, wenn es ihm durch die ungewöhnliche Lebhaftigkeit und Reinheit seines sittlichen Gefühles nicht unmöglich würde, die Unbeantwortlichkeit der die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion betreffenden Fragen, und die daraus erfolgende Unzuverlässigkeit jener Grundwahrheiten für möglich zu halten. Von einem festen und unüberwindlichen Glauben an die Aussprüche des gesunden Verstandes erfüllt, auf der einen Seite mit der eigentlichen Triebfeder des sittlichen Gefühls oder den einzig möglichen Bestimmungsgründen jener Aussprüche unbekannt, und auf der andern

Seite überzeugt, daß der Inhalt seines Glaubens sich aus keinem naturalistischen Systeme begreifen lasse, bleibt ihm nichts andres übrig, als diesen Inhalt außerhalb der Natur und der Vernunft, in dem was er Offenbarung nennt, aufzusuchen.

In wie ferne die Handlungsweise der praktischen Vernunft von allen physischen Wirkungsarten wesentlich verschieden ist, und in wie ferne man unter dem Namen der natürlichen nur die letztern begreift, in so ferne kann das moralische Gefühl allerdings eine übernatürliche Erscheinung heißen; die Ueberzeugungen, welche sich auf dieses Gefühl gründen, tragen eben darum, weil sie weder von irgend einer natürlichen Erscheinung, noch von einem Raisonnement abhängen, das Gepräge übernatürlicher Eingebung, und die Thatsache, die sich durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes ankündiget, hat in so ferne den Charakter eines außerhalb der Natur her erhaltenen Aufschlusses, einer Offenbarung.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat uns mit der wahren Beschaffenheit und dem eigentlichen Sinne dieser Offenbarung zuerst bekannt gemacht. Wir wissen durch sie, daß das Sittengesetz zwar lediglich durch Vernunft, aber durch praktische, und in dieser Eigenschaft auf eine aller bisherigen Philosophie gänzlich unbekannte Weise sich äußernde Vernunft aufgestellt wird; durch

durch eine Aeußerung, die von allen denjenigen für übervernünftig gehalten werden muß, welche die Vernunft für bloße Denkkraft ansehen, und keine andere Wirkungsart derselben als die theoretische erkennen. Durch das Vermögen der praktischen Vernunft besitzt der Mensch dasjenige, was seine Person über jedes bloße Naturwesen erhebt, eine hyperphysische Kraft, die in ihm mit der physischen gepaart ist, und die er um so mehr mit dem Namen der Göttlichen zu beehren berechtiget ist, da man, den Resultaten der Kritik der theoretischen Vernunft zu Folge, für die Gottheit, in wie ferne sie von dem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt (der intelligiblen Natur) unterschieden werden muß, kein anderes charakteristisches Merkmal hat, als eben diese praktische Vernunft, die sich uns durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes als der Charakter unserer eigenen höheren Natur ankündiget, und die von jeher von den Weisen und Guten auch schon in den dunkeln Begriffen, die sie aus ihrem sittlichen Gefühle schöpften, das Bild der Gottheit, das Gottähnliche, der Gott in uns, das Θειον genannt wurde. Nichts war natürlicher als die Aussprüche dieser Vernunft für die Stimme Gottes anzusehen, die Ankündigung ihres Inhalts Offenbarung zu nennen, und die Quelle davon außer dem menschlichen Geiste aufzusuchen, so lange man sie in dem verkannten, durch keine richtigen Begriffe gedachten Grundvermögen desselben nicht zu entdecken vermochte. Die Kritik

der Vernunft hat das Irrige, das im Supernaturalismus enthalten ist, nur dadurch aufgedeckt, daß sie das Wahre in demselben, das von allen Naturalisten verkannt wurde, und den Supernaturalismus für sie unüberwindlich machte, bestimmt angegeben, und auf seine eigentlichen Gründe zurück geführt hat.

Der Supernaturalist setzt den Grund seiner moralischen und religiösen Ueberzeugung nur darum in einer äußeren Offenbarung als gegeben voraus, weil er von der inneren Offenbarung durch die praktische Vernunft keinen bestimmten Begriff hat, und weil er die Nothwendigkeit, jene Ueberzeugung entweder als grundlos oder als widersprechend aufgeben zu müssen, eine Nothwendigkeit, die er in jedem naturalistischen Systeme für unvermeidlich hält, mit seinem sittlichen Gefühle unverträglich findet. Er läßt daher alles dasjenige von außenher geoffenbart seyn, was er zu den Gründen jener ihm über alles wichtigen Ueberzeugung zu bedürfen glaubt. Allein, da er sein sittliches Gefühl keineswegs auf bestimmte Begriffe zu bringen vermag; da ihm der Ursprung und das Wesen desselben ein undurchdringliches Geheimniß ist; da ihn eben dieses Geheimnißvolle zum Supernaturalisten macht: so können die Aufschlüsse, die er für die von ihm verkannte Triebfeder des sittlichen Gefühls in der Offenbarung aufsucht, nicht deutlicher und bestimmter als seine Begriffe

von dieser Triebfeder, so müssen sie, wie der Inhalt dieser Begriffe, nichts als Geheimnisse seyn. Die Offenbarung sagt ihm über Sittlichkeit und Religion das Gegentheil von dem, was die naturalistischen Systeme sagen würden, wenn er sie darüber befragen wollte. Allein da sich dieses Gegentheil nur durch einen bestimmten Begriff von der Triebfeder des sittlichen Gefühls bestimmt denken läßt, der sich zwar mit keinem naturalistischen Begriffe verträgt, der aber auch dem Supernaturalisten fehlt; so muß ihm dasselbe in dem Verhältnisse unbegreiflicher vorkommen, je mehr er darüber nachdenkt, und je genauer er seinen Glauben von allem naturalistischen angeblichen Wissen zu unterscheiden sucht. Diese Unbegreiflichkeit, weit entfernt ihn in seinem Glauben zu stören, dienet ihm vielmehr, als der Charakter des Geoffenbarten und Uebervernünftigen, zur Bestätigung desselben.

Nur die tiefe Dunkelheit, in welche der Supernaturalist seine Begriffe von Seele und Freyheit einhüllt, und die Heiligkeit, welche diese Dunkelheit für ihn haben muß, macht es begreiflich, wie er nicht einsehen kann, daß er in den Gegenständen dieser Begriffe, so wie er sich dieselben denken kann, etwas Widersprechendes für wahr hält. Er kann sich die Seele nur unter dem unrichtigen Merkmale eines Dinges an sich, d. h. nur durch einen Irrthum denken, gegen den allein die kritische Philosophie verwahren kann, und er sieht

sich daher genöthiget, entweder mit den Skeptikern jeden Begriff von der Seele als grundlos und unzuverlässig zu verwerfen, oder die Substanz derselben entweder mit den Materialisten als ausgedehnt, oder mit den Spiritualisten als einfach zu denken. Wirklich sind die Supernaturalisten, einige Sonderlinge unter ihnen abgerechnet, der Regel nach mit den spiritualistischen Naturalisten von der geistigen Natur der Seele überzeugt, und der Unterschied in der Art ihrer Ueberzeugung besteht nur darin, daß die einen zu wissen meynen, was die andern der Offenbarung zu glauben bekennen. Allein die Substanz der Seele läßt sich schlechterdings nicht als ein Ding an sich denken, ohne ihr dadurch Merkmale beylegen zu müssen, mit denen sich die Freyheit des Willens durchaus nicht verträgt. Ich werde in der Folge zeigen, daß der spiritualistische Begriff von der Seele dem richtigen Begriffe von der Freyheit schlechterdings widerspreche, und es versteht sich von selbst, daß sich das Widersprechende eben so wenig glauben als wissen lasse.

Durch ein klares aber undeutliches Gefühl des Umstandes, daß der Supernaturalist eben denselben Begriff von der Freyheit, den er im naturalistischen Systeme widersprechend findet, in dem seinigen nicht als glaubwürdig annehmen kann, scheint mir die Lehre derjenigen Supernaturalisten veranlasset zu seyn, welche nicht nur den Ueberzeugungsgrund von der Freyheit in der Offenbarung,

sondern sogar den Besitz derselben in einem übernatürlichen Geschenk der Gottheit bestehen lassen, das sich als etwas Uebernatürliches durch keinen natürlichen Begriff denken ließe. Da noch in unsern Tagen sogar Freunde der Kantischen Philosophie die Freyheit für das bloße Vermögen sittlich zu handeln, und das Vermögen unsittlich zu handeln für eine bloße Einschränkung, ein Unvermögen der Freyheit ansehen; so darf es um so weniger befremden, daß Supernaturalisten, welche im Sittengesetz nichts als die geoffenbarte Willkühr der Gottheit antreffen, das Vermögen diesem, dem natürlichen eigennützigen Triebe widersprechenden Gesetze gemäß zu wollen, für eine Wirkung der Gnade, und die natürliche Freyheit für nichts weiter als das Vermögen ansehen, dem Sittengesetze zuwider zu handeln.

Die naturalistischen Vorstellungsarten von der Seele sind durch die Eintheilung in die negativ- und positiv-dogmatischen, oder, welches dasselbe heißt, in die dogmatisch-skeptischen und dogmatisch-metaphysischen erschöpft.

Die äußerst unbestimmten und einander widersprechenden Begriffe von Skepticismus, mit denen man sich bisher behelfen mußte, und unter denen kein einziger seinem Gegenstande völlig angemessen war, haben so manchen Halbdenker in den Stand gesetzt, sich für einen Skeptiker, und folglich auch

für einen Philosophen zu halten, der keines von beyden war; und sie sind die Ursache, warum so manche Gegner der Kantischen Philosophie die Benennung dogmatischer Skeptiker, durch welche Kant die Philosophen, welche die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnen, bezeichnet hat, widersprechend gefunden haben. „Der ächte Skep„ticismus," meinten sie, „vertrüge sich schlech„terdings mit keinem Dogma; für ihn wäre „durchaus nichts, folglich nicht einmal die Behaup„tung ausgemacht, daß sich nichts ausmachen „lasse." Es mag wohl einen solchen Skepticismus gegeben haben und noch geben: allein ich spreche demselben den Namen des Philosophischen ab, und behaupte, daß er von Philosophen nicht einmal angehört, geschweige denn widerlegt zu werden verdiene. Ich kann mir keine Philosophie ohne Grundsätze, und keine Grundsätze ohne etwas Ausgemachtes denken. Der philosophische Skepticismus muß von Grundsätzen ausgehen, und zwar von Grundsätzen, welche keine bloßen logischen Regeln sind, weil seine Untersuchung nicht die Beschaffenheit und den Werth logischer Regeln, sondern die Anwendung derselben außer der Logik, die objektive Wahrheit, oder die Uebereinstimmnng der Vorstellungen mit ihren realen Objekten, betrifft. Er läugnet die Erweislichkeit einer solchen Uebereinstimmung, und ist nur in so ferne Philosoph, (nicht bloß Logiker) als er die Unmöglichkeit dieser Erweislichkeit aus Grundsätzen, welche schon

Anwendungen der logischen Regeln, nicht bloße logische Regeln selbst sind, zu erweisen sucht. Er zweifelt als Philosoph an der objektiven Wahrheit, weil er beweiset, folglich weiß, daß sie sich nicht erweisen läßt. Weiß er dieses nicht gewiß, bezweifelt er die Gründe, um derer willen er die objektive Wahrheit bezweifelt, und ist für ihn gar keine Anwendung logischer Regeln gewiß, ist nichts außer diesen Regeln selbst für ihn ausgemacht; so zweifelt er, ob er auch Gründe habe, die Gründe seiner Zweifel zu bezweifeln, und seine Zweifelsucht hat ihn nicht nur zum Philosophieren untüchtig gemacht, sondern wirklich auch die Gesundheit seines gemeinen Verstandes angegriffen. Es ist nicht Konsequenz, sondern eigentlichste Inkonsequenz, wenn der philosophische Skeptiker die Gründe, durch welche er die Unerweislichkeit der realen Wahrheit erwiesen hat, hintennach gegen sich selbst anwendet, und durch dieselben sich selbst widerlegt zu haben wähnt. Denn sieht er jene Gründe für nichts Ausgemachtes an, so kann er auch die Erweislichkeit der realen Wahrheit überhaupt, und folglich auch der Wahrheit jener Gründe selbst nicht für aufgehoben ansehen, und sein Skepticismus hebt sich selber auf. Sieht er sie aber für etwas Ausgemachtes an, so ist es nur eine Art von Wahrheit, nämlich diejenige, welche in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den realen Objekten außer dem Gemüthe besteht, die er bezweifelt, nicht die Wahrheit seiner Vorstellungen, in wie ferne dieselbe von

der Einrichtung des Gemüthes abhängt, die sich durch Thatsachen des Bewußtseyns, auf welche sich jeder philosophierende Skeptiker berufen muß, ankündiget.

Wer es dahin gestellt seyn läßt, ob sich über die Seele etwas wissen lasse oder nicht, macht seiner Gleichgültigkeit mit dem Namen des Skepticismus ein sehr unbefugtes Compliment; und da er bey seiner Ueberzeugung von der Freyheit des Willens, wenn er anders dieselbe besitzt, und darüber zu reflektiren der Mühe werth findet, unter dem Subjekte dieser Freyheit doch irgend etwas Bestimmtes denken muß, so schützt ihn jenes Dahingestelltseynlassen keineswegs gegen den nachtheiligen Einfluß, den die metaphysischen Merkmale der Seele, wenn er zufälliger Weise konsequent denkt, auf seine Ueberzeugung von der Freyheit haben müssen.

Eben darum vermag auch der philosophische, der dogmatische Skepticismus dadurch, daß er alle metaphysische Begriffe von der Seele als unhaltbar verwirft, keineswegs die Ueberzeugung des gemeinen Verstandes gegen diese Begriffe zu schützen. Er hebt mit den metaphysischen Merkmalen auch alle Bestimmungen auf, unter welchen sich der gemeine Verstand die Seele denkt und denken muß, der daher das skeptische Resultat keineswegs zum Vortheil seiner Ueberzeugung von der Freyheit benutzen kann. Der dogmatische Skeptiker hingegen muß die metaphysischen Charaktere der Seele, die er verworfen

hat, selbst wieder hervorsuchen, wenn er sich das Subjekt des Willens bestimmt denken will.

Allein, schon auf dem Wege, auf welchem der konsequente Skeptiker zu seinem Resultate über die Seele gelangt, stößt er unvermeidlich auf ein ähnliches Resultat über die Freyheit des Willens. Er findet jeden Begriff von dieser Freyheit grundlos, und seine philosophierende Vernunft erklärt die Ueberzeugung des gemeinen Verstandes für eine bloße Täuschung. Eben dieselbe Verwechselung der sinnlichen Vorstellungen mit bloßen Eindrücken, eben derselbe angebliche Ursprung der Begriffe aus den Eindrücken, der das Fundament des Humischen Skepticismus ist, das in demselben als ausgemacht angenommen wird, woraus Hume so richtig folgert, daß sich über Objekte, die keine bloßen Eindrücke sind, nichts ausmachen lasse, verträgt sich, wie dieser große Skeptiker vortrefflich gezeigt hat, eben so wenig mit der Ueberzeugung von der Freyheit, als von der Substanzialität der Seele. Vergebens wird der skeptische Philosoph durch ein unwiderstehliches Gefühl genöthiget, allen seinen Raisonnements zum Trotze die Seele als Substanz und ihren Willen als frey zu denken. Er weiß durch seine Vernunft, daß er durch jenes Gefühl getäuscht wird, daß der Beyfall, der ihm durch das letztere abgedrungen wird, bloße Ueberredung, derjenige hingegen, den er dem Resultate seiner kaltblü-

tigen Ueberlegung, dem Urtheile seiner Vernunft nicht versagen kann, allein wahre Ueberzeugung sey.

Die dogmatisch-metaphysischen Vorstellungsarten von der Seele, durch welche man die Substanz derselben in der Eigenschaft eines Dinges an sich erkannt zu haben wähnt, sind durch die Eintheilung in die materialistische und spiritualistische erschöpft.

Die bisherigen, äußerst unbestimmten Begriffe vom Materialismus, mit denen sich nicht nur die Gegner, sondern auch selbst die Vertheidiger dieses Systemes behelfen mußten, haben es freylich manchen Materialisten möglich gemacht, die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens mit dem Begriffe von der Materialität der Seele zu vereinigen. Wenn man den Begriff der Materie willkührlich, oder vielmehr nach Maßgabe fester Ueberzeugungen, die andere Gegenstände betreffen, bestimmt, und folglich aus demselben diejenigen Merkmale weggelassen hat, die jenen Ueberzeugungen widersprechen, so wird es dem Materialisten eben so wenig schwer werden zu beweisen: „Gott habe die „Materie in Kraft seiner Allmacht mit einem freyen „Willen, als er habe dieselbe mit Denkkraft be„gaben können," während der Spiritualist, der den Begriff der Materie mit jenem von seinem Gegner weggelassenen Merkmalen ausstattet, den Be-

weis führt: „durch die Allmacht selbst könne die „Materie so wenig denkend und wollend als „der Zirkel viereckig gemacht werden.“

Der konsequentere Materialist findet es höchst unphilosophisch, die Seele „für eine von „der menschlichen Organisation verschiedene Portion „unorganisierter, durch ein übernatürliches Wesen „mit Denkkraft und Willen ausgerüsteter Materie „zu halten.“ Sie ist in seinen Augen ihrer Substanz nach nichts anders, als die menschliche Organisation selbst, in wie ferne sie durch eine besondere Einrichtung ihrer Natur das Phänomen des innern Sinnes, welches Vorstellung heißt, hervorzubringen geschickt ist. Daß der Mensch mannigfaltigere, feinere, ausgebreitetere Vorstellungen als die übrigen Thierarten habe, und daß er sich bey den Zuständen, die er Denken und Wollen nennt, einer scheinbaren Selbstthätigkeit bewußt ist, ist dem Materialisten aus der auffallend höheren Vollkommenheit der menschlichen Organisation vor der bloß thierischen im allgemeinen völlig begreiflich. Er gesteht, daß sich zwar nicht insbesondere zeigen lasse, wie das Vorstellen, Denken, Wollen aus einer gewissen Einrichtung einer gewissen Organisation erfolge; aber er behauptet, daß sich aus dieser Unwissenheit nicht schließen lasse, daß das Vorstellen, Denken und Wollen etwas anders als eine gewisse Einrichtung einer gewissen Organisation voraussetze; um so we-

niger, da man die Geſetze der Organiſation ſo wenig kenne, daß man ſich nicht einmal die alltäglichſten Erſcheinungen des äußeren Sinnes, die organiſchen Phänomene des Pflanzen- und Thierreichs aus denſelben zu erklären vermöge. Die Unmöglichkeit, die beſtimmte organiſche Wirkungsart anzugeben, von der das Vorſtellen abhängt, iſt ihm daraus begreiflich, daß dieſe Wirkungsart von jeder Vorſtellung als die Urſache von ihrer Wirkung verſchieden ſeyn müſſe, daß ſie daher bey jeder Vorſtellung nur vorausgeſetzt werden könne, und daß die Organiſation ſich im Akte des Vorſtellens ſo wenig ſelbſt vorzuſtellen, und folglich auch zu begreifen vermöge, als das Auge beym Sehen ſich ſelbſt zu ſehen vermag. Daß übrigens die vorſtellende Organiſation nicht weniger als die vegetierende bey allen ihren Wirkungen, und daher auch beym Wollen, nach gegebenen Naturgeſetzen, und folglich mit unvermeidlicher Nothwendigkeit wirke, ſcheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu ſeyn. Das Gefühl der Freyheit bey den Handlungen des Willens iſt ihm eine natürliche Folge von der Unwiſſenheit der eigentlichen Triebfeder dieſer Handlungen, und er unterſcheidet den Zuſtand des unwillkührlichen Begehrens vom Zuſtande des willkührlichen dadurch, daß ſich die Seele bey dem erſtern, aber nicht bey dem letztern, der Luſt und Unluſt bewußt iſt, wodurch ſie zum Begehren beſtimmt wird.

Nicht nur die Berichtigung der metaphysischen Grundbegriffe durch die Kantische Philosophie, sondern auch die erweiterte Erfahrung und genauere Beobachtung der Thatsachen, welche in der empirischen Psychologie von den Erscheinungen des innern, — und in der Physik von den Erscheinungen des äußern Sinnes gesammelt und aufgestellt werden, kündigen allen materialistischen Lehrgebäuden einen gänzlichen Umsturz auf immer an. Je mehr man auf den Feldern dieser beyden Erfahrungswissenschaften mit jenen Erscheinungen, ihren verschiedenen Arten, und ihren eigenthümlichen Gesetzen bekannt wird, desto auffallender wird das widersinnige Verfahren des Materialisten, der bekannte Wirkungen aus unbekannten Ursachen erklärt, und die Erscheinungen des innern Sinnes solchen organischen Gesetzen unterwirft, von denen er selbst gesteht keine Vorstellung zu haben. Je genauer man die mechanischen und chemischen Gesetze der unorganisierten Materie kennen gelernt hat, desto bestimmter fängt man an einzusehen, daß diese Gesetze bloß auf die unorganisierte Materie eingeschränkt sind; daß sich die organischen Erscheinungen aus denselben nicht begreifen lassen, sondern unter eigenen Gesetzen stehen. Das Studium der thierischen Erscheinungen (der von der bloßen Organisation verschiedenen Animalität) fängt an die eigenthümlichen Gesetze derselben

zu entdecken, die sich aus keinem bekannten Gesetze der bloßen Organisation begreifen lassen, und die, in wie ferne sie nicht ohne Widerspruch aus unbekannten organischen, so wenig als aus unbekannten chemischen und mechanischen Einrichtungen abgeleitet werden können, als ursprüngliche Gesetze der thierischen Natur angesehen werden müssen, durch welche man das Wesen der Thierheit vom Wesen der Pflanzen unterscheidet, und worunter man das Vermögen sinnlicher Vorstellungen, als verschieden von dem Vermögen zu vegetieren denkt. Die Kritik der reinen Vernunft hat endlich die eigenthümlichen Gesetze entdeckt und aufgestellt, durch welche sich die Humanität des Vorstellungsvermögens von der bloßen Animalität desselben auszeichnet, und man fängt an einzusehen, daß sich die eigenthümlichen Erscheinungen der Humanität, die im Denken und Wollen bestehen, keineswegs aus bisher nur dunkel geahndeten, nunmehr aber deutlich erkannten Gesetzen des sinnlichen Vorstellens des Empfindens, Anschauens und unwillkührlichen Begehrens ableiten, sondern nur als ursprüngliche Gesetze besonderer Vermögen denken lassen. Das beobachtende Studium der mechanischen, chemischen, organischen, thierischen und menschlichen Natur in ihren Eigenthümlichkeiten wird die Resultate der Kantischen Philosophie eben so sehr bestätigen, als dasselbe, durch die lei-

tenden Principien dieſer Philoſophie beym Aufſuchen, Unterſcheiden und Ordnen der Thatſachen auf dem Gebiethe der äußern und innern Erfahrung unterſtützt, weitere Fortſchritte gemacht haben wird.

Man ſollte denken, daß unter allen philoſophiſchen Sekten keine mit ſich ſelbſt einiger, unter allen philoſophiſchen Vorſtellungsarten von der Seele keine ſo genau beſtimmt, ſo ſehr vereinfacht und in jeder Rückſicht ſo vollendet ſeyn ſollte — als die ſpiritualiſtiſche. Denn unter allen metaphyſiſchen Lehrgebäuden kömmt keines in ſeinen Reſultaten den Ausſprüchen des geſunden Verſtandes ſo nahe, iſt keines den moraliſchen Bedürfniſſen ſo angemeſſen, hat keines mehr Anſehen und Einfluß, ſo viele Bearbeiter und Anhänger gefunden. An ſeiner Gründung, Befeſtigung und Auszierung hat unter andern die zahlreiche Zunft derjenigen Philoſophen, welche ihre Wiſſenſchaft als bürgerliches Gewerbe treibt, haben die Lehrer der Philoſophie auf den zahlreichen Univerſitäten der chriſtlichen Welt ſeit Jahrhunderten gearbeitet. Es muß daher billig befremden, daß ſich in unſern Tagen kein anderes metaphyſiſches Syſtem in einem mißlicheren Zuſtande befindet, daß keines in ſeinen Grundbegriffen ſchwankender, in ſeinen vornehmſten Lehrſätzen ſtreitiger, in ſeiner Darſtellung willkührlicher erſcheint. Der Spiritualismus iſt durch die Behandlung, die er in der kurzen Periode der auf den Univerſitäten herrſchenden Popularphiloſophie erfah-

ren hat, so sehr ausgeartet, sein Wesen ist so ungewiß, so unsichtbar geworden, daß man nicht einmal mit berühmten Philosophen von Profession, die sich für Spiritualisten halten, von ihm als von einer bekannten Sache sprechen kann, ohne mißverstanden zu werden.

Die spiritualistische Vorstellungsart von der Seele führt schon in ihrem einfachsten Grundbegriffe den Keim zu Verschiedenheiten der Meynungen unter ihren Anhängern mit sich. Kaum hatte Des. Cartes das Merkmal der Einfachheit, das die Alten bloß in der Gleichartigkeit der Theile bestehen ließen, und mit der Ausdehnung zusammen dachten, der Ausdehnung entgegen gesetzt, und kaum hatte er Ausdehnung und Bewegung als das Wesen der körperlichen und nicht vorstellenden Substanz, Einfachheit und Denkkraft aber als das Wesen der Seele angenommen; so zeigte sich in dem nunmehr genauer bestimmten Begriffe von der geistigen Substanz sogleich eine Schwierigkeit, welcher Des Cartes nur dadurch abzuhelfen wußte, daß er die Gottheit ins Mittel rief. Die einfache und vorstellende Substanz stellt nicht bloß sich selbst und Wesen ihrer Art vor; sie besitzt auch Vorstellungen von ausgedehnten nicht vorstellenden Substanzen, und alles was sie von diesen weiß, weiß sie nur durch ihre Vorstellungen. Allein das Einfache widerspricht dem Ausgedehnten, das Vorstellende dem Nichtvorstellenden, und es läßt sich zwischen diesen beyden entgegengesetzten Arten von

Sub=

Subſtanzen kein unmittelbares, reales, natürliches Verhältniß, keine phyſiſche Wechſelwirkung annehmen. Das einfache und vorſtellende Weſen iſt daher ſeiner eigenthümlichen und urſprünglichen Natur nach nur der Vorſtellungen von einfachen und vorſtellenden Weſen fähig, nur dieſe ſind in ſeiner natürlichen Kraft gegründet, ſind ihm angeboren. Die Vorſtellungen von körperlichen Weſen, Beſchaffenheiten und Veränderungen hingegen laſſen ſich keineswegs aus dem geiſtigen Weſen und der natürlichen Kraft deſſelben begreifen, und müſſen daher, wenn ſie gleichwohl vorhanden ſind, nicht durch die Einwirkung der Körper, ſondern auf Veranlaſſung der körperlichen Beſchaffenheiten und Veränderungen, durch eine übernatürliche Kraft, durch die Handlung der Gottheit in der Seele entſtanden ſeyn. Das Syſtem der Aſſiſtenz, oder der gelegenheitlichen Urſachen, iſt von dem dualiſtiſchen Spiritualismus des Des Cartes ſo unzertrennlich, daß ſich eines ohne das andere nur durch einen verdeckten Widerſpruch, nur durch Inkonſequenz denken läßt. Nie habe ich ohne ein unwillkührliches Lächeln unſre den Dualismus beurtheilenden Populärphiloſophen behaupten hören: „Des Cartes könne es mit den gele„genheitlichen Urſachen nicht ernſtlich ge„meynt haben.“

Leibnitz und Berkeley, die Stifter der zwey übrigen ſpiritualiſtiſchen Syſteme, haben

sich so wenig als Des Cartes den Dualismus ohne das System der Assistenz denken können, und sie haben sich dieses Systemes nur dadurch zu erwehren vermocht, daß sie den ganzen Dualismus aufgaben. Beyde läugneten, ob zwar auf eine sehr verschiedene Weise, das Daseyn ausgedehnter nicht vorstellender Substanzen zum Vortheil der von ihnen behaupteten einfachen und vorstellenden. Berkeley behauptete, daß die Körper außer den Vorstellungen gar nichts, und Leibnitz — daß sie außer den verworrenen Vorstellungen keineswegs ausgedehnte nicht vorstellende Substanzen, sondern bloße Aggregate einfacher und vorstellender Substanzen wären, die durch deutliche (oder, welches seiner Meynung nach dasselbe heißt, intellektuelle) Vorstellungen auch nur in dieser Eigenschaft erkannt würden. Der eine dachte sich die Körper als bloße Vorstellungen, als Produkte der vorstellenden Kraft, zu denen die Gottheit ohne Dazwischenkunft realer, außer der Vorstellung befindlicher Körper, unmittelbar in der Seele den Stoff hervorbringt. Der andere dachte sich die Körper als Aggregate einfacher vorstellender Substanzen, die nur durch die verworrene Vorstellungsart der Sinnlichkeit den Schein einer realen Continuität und Ausdehnung erhielten, der in dem Augenblicke verschwände, wenn sie durch Verstand und Vernunft, oder (nach ihm) durch die Vermögen, die Dinge wie sie an sich sind und in ihrem Zusammenhange vorzustellen, erkannt wür-

den. Der eine gab keine andern Subſtanzen zu, als lauter geiſtige, viele Endliche und Eine Unendliche, worunter die erſtern bloße Vorſtellungen erzeugten, die letztere aber den Stoff derſelben hervorbrächte. Der andere gab mehrere Arten von vorſtellenden Subſtanzen zu (Monaden) Geiſter, Thierſeelen und Elemente der Körper, worunter die erſten durch Verſtand und Vernunft deutlicher, die zweyten durch Verbindung mit organiſchen Körpern klarer, die dritten ohne dieſe Verbindung nur dunkler Vorſtellungen fähig wären. Beyde Philoſophen machten die vorſtellende Kraft zum Weſen der Subſtanzen überhaupt, und haben in ſo ferne gleiche Anſprüche auf den Namen eines Idealiſten. Wenn Berkeley dieſen Namen dadurch in einem vorzüglicheren Sinne verdient, daß er die Körper für bloße Vorſtellungen erklärt, ſo kann derſelbe Leibnitzen, welcher die Ausdehnung für eine bloße Täuſchung, und die Elemente der Körper für vorſtellende Weſen erklärt, keineswegs völlig abgeſprochen werden, weil er dieſe Elemente für keine bloße Vorſtellungen, ſondern für reale Objekte anerkannte.

Berkeley hatte ſich dadurch, daß er alle materiellen Subſtanzen läugnete, der Nothwendigkeit überhoben, ſeinen Begriff von den geiſtigen Subſtanzen in Rückſicht auf das Verhältniß derſelben zu den nichtgeiſtigen zu beſtimmen; eine Nothwendigkeit, in welche ſich Leibnitz durch die

behauptete Subſtanzialität der Elemente der Körper geſetzt hat. Vorausgeſetzt, daß die einfachen Elemente der Körper Subſtanzen, ſelbſtſtändige Objekte ſind, daß das Weſen jeder Subſtanz, und alſo auch dieſer Elemente, in der Selbſtthätigkeit ihrer Kraft, in der Unabhängigkeit ihrer Handlungen von andern Subſtanzen beſteht, und daß jede ſolche Kraft nur eine vorſtellende ſeyn kann; vorausgeſetzt, daß die Vorſtellungen, welche die vernünftige Monas durch Verſtand und Vernunft von den Aggregaten der unvernünftigen und dem Zuſammenhange derſelben beſitzt, nur durch die bloße vorſtellende Kraft der erſteren, ohne Mitwirkung der letzteren erzeugt werden können; daß die Elemente der Körper als vorſtellende Kräfte nur in ſich nicht außer ſich wirken können; daß jede vorſtellende Kraft ihre Vorſtellungen nur in ſich ſelber, nicht in einer andern hervorbringt; mit Einem Worte, daß jeder gegenſeitige phyſiſche Einfluß unter den vorſtellenden endlichen Subſtanzen, welche das Univerſum ausmachen, dem Begriffe ihrer Subſtanzialität und Kraft widerſpricht: ſo iſt die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie eine ſo nothwendige Folge der Leibnitziſchen Grundbegriffe von den vorſtellenden Subſtanzen, ein ſo weſentlicher Beſtandtheil der Monadologie, eine ſo unentbehrliche Bedingung desjenigen Spiritualismus, der ſich von dem dualiſtiſchen Realismus des Des Cartes ſowohl als dem moniſtiſchen Idealismus des Berkeley unterſcheiden ſoll, daß

Leibnitz sein ganzes System für eine bloße Hypothese ansehen müßte, wenn er ohne inkonsequent zu seyn, die vorherbestimmte Harmonie mit diesem Namen belegen wollte. Wenn es sich mit irgend einer Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß es diesem großen Manne bey irgend einer seiner ernsthaften Behauptungen über einen ernsthaften Gegenstand nicht völliger Ernst gewesen sey, so kann dieses wohl eher von jener Benennung, als von seiner Ueberzeugung in Rücksicht der vorherbestimmten Harmonie gelten. Nur dem Synkretismus der bisherigen Popularphilosophie war es möglich, den Leibnitzischen Begriff von der Seele aus dem Zusammenhange mit dem übrigen System zu reißen, von dem derselbe einen wesentlichen Theil ausmacht, und durch dessen übrige Theile er allein Bestimmtheit, Haltung und Sinn erhält. Nur den schwankenden und verworrenen Begriffen, die man in den Leibnitzischen Spiritualismus hineintrug, und durch die man seine ursprüngliche Bedeutung verdrängte, war es möglich, denselben Anfangs von der vorherbestimmten Harmonie, und endlich gar von der ganzen Monadologie abzusondern!! und sich auf diese Art die Widersprüche zu verbergen, die zwischen diesem Spiritualismus und der Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes von der Freyheit des Willens Statt finden.

Die deterministische Vorstellungsart von der Freyheit ist die einzige, die sich nicht nur mit

was immer für einem Spiritualismus verträgt, sondern aus jedem unvermeidlich erfolgt. Nach jedem dieser Systeme bringt zwar die Seele ihre Vorstellungen als Substanz durch ihre eigenthümliche ihr anerschaffene Selbstthätigkeit, die sich durch Verstand und Vernunft äußert, in so ferne hervor, als diese Vorstellungen von Verstand und Vernunft abhängen. Allein der objektive Grund derjenigen Vorstellungen, durch welche die Seele andere Dinge sich vorstellt, liegt immer außer ihr, und zwar nach dem dualistischen Realismus in der Gottheit vermittelst der gelegenheitlichen Ursachen, nach dem monistischen Idealismus in der Gottheit ohne diese Ursachen, und im Leibnitzischen Spiritualismus in der von der Gottheit vorherbestimmten Harmonie. In jeder dieser Vorstellungsarten hängt also der Zusammenhang, in welchem die Vernunft die Objekte des Verstandes vorstellt, keineswegs von der bloßen Selbstthätigkeit der Vernunft, sondern lediglich von etwas außer ihr ab, und der Wille, der durch Vernunft bestimmt wird, wird durch einen von der Person schlechterdings unabhängigen Zusammenhang, den die Vernunft nur wie er gegeben ist vorstellen, keineswegs aber selbst hervorbringen kann, bestimmt. Die Vernunft bringt zwar die Vorstellung von den Gesetzen hervor, aber die Gesetze selbst sind außer ihrem Vermögen bestimmt, und die Handlungen der Person, die in der Vernunft ihren Grund haben, sind durch die Vernunft selbst an die unver-

meidlichen Gesetze gebunden, die denselben von außenher gegeben sind.

Die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst das in jedem bisherigen Realismus herrschende Vorurtheil, daß die Vernunft das Vermögen den Zusammenhang der Dinge an sich vorzustellen sey, zerstört; ein Vorurtheil, gegen welches sich die philosophierende Vernunft bisher nur dadurch retten konnte, daß sie entweder zum Idealismus des Berkeley, oder zum Skepticismus des Hume ihre Zuflucht nahm. Es ergiebt sich aus den in gedachtem Werke angestellten Untersuchungen über die bis auf Kant allgemein verkannte Erkenntnißvermögen, daß die Formen von allen Arten der Vorstellungen, der sinnlichen, der verständigen und der vernünftigen, durchaus nicht in den Dingen außer dem vorstellenden Subjekte, sondern lediglich in der ursprünglichen Einrichtung des Vorstellungsvermögens, das in dem Subjekte vor aller Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung vorhanden seyn muß, aufgesucht werden müssen; daß diese Formen ursprünglich nichts als Prädikate bloßer Vorstellungen sind, welche nur in so ferne Prädikate solcher Objekte, die keine Vorstellungen sind, werden können, als diese Objekte vorgestellt werden; daß sie keineswegs den Objekten als Dingen an sich, sondern nur als vorgestellten (nur durch die auf dieselben bezogene Vorstellung) zukommen;

daß die Merkmale der durch bloße Vernunft vorstellbaren Objekte denselben nur durch die in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Formen der vernünftigen Vorstellung, und durchaus nicht unabhängig von jener Einrichtung als Dingen an sich beygelegt werden können; daß der Stoff der sinnlichen Vorstellungen allein durch die Dinge außer uns in unserm Gemüthe bestimmt werde, das Gemüthe daher nur in Rücksicht auf die Vorstellungen des äußeren Sinnes von den Dingen außer ihm selber abhänge, und nur in so ferne durch dieselben determiniert werden könne.

Hieraus, und aus dem von mir aufgestellten und erörterten Begriffe des Willens ergiebt sich, 1) daß wir beym Wollen nur in so ferne von den Dingen außer uns abhängen, als das unwillkührliche und sinnliche Begehrungsvermögen dabey geschäftig ist.

2) Daß wir beym Wollen keineswegs durch Dinge außer uns determiniert sind, in wie ferne die Vernunft dabey geschäftig ist, die ganz nach ihren eigenen von jenen Dingen unabhängigen Gesetzen wirksam ist.

3) Daß die beym Wollen vorkommende Forderung des eigennützigen Triebes, des sinnlichen durch theoretische Vernunft modificierten Begehrens, theils durch die Dinge außer uns, theils durch die Gesetze der Denkkraft in uns determiniert werde.

4) Daß die beym Wollen vorkommende Forderung des uneigennützigen Triebes, das absolut nothwendige Gesetz des Willens, durch bloße Vernunft, und folglich durchaus nicht durch Dinge außer uns determiniert sey.

5) Daß das Determiniertwerden durch Dinge außer uns und durch Vernunft in uns beym Wollen nur dasjenige betreffe, was dabey unwillkührlich ist, die Forderungen des eigennützigen und des uneigennützigen Triebes.

6) Daß das Willkührliche beym Wollen, die Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung jener Forderungen, die von denselben unterschieden werden muß, sich durchaus nicht als ein Determiniertwerden, weder durch die Dinge außer uns, noch durch Vernunft in uns, noch durch beyde zugleich denken lasse.

Allein aus eben den Prämissen, aus welchen sich diese Resultate für den Begriff des freyen Willens ergeben, ergiebt sich auch derjenige Begriff von der Seele, der sich allein mit diesem Begriffe von der Freyheit verträgt.

Jenen Prämissen zu Folge kann die Seele, oder das Subjekt der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, des Erkennens, Begehrens und Wollens, so wenig als irgend ein anderes von ihr verschiedenes Ding, weder durch Vernunft, noch durch Sinnlichkeit, in der Eigenschaft eines Din-

ges an sich erkannt werden. Das Merkmal der Substanz kommt ihr freylich nothwendig, aber nicht als Dinge an sich, sondern nur als vorgestelltem Dinge zu, ist ursprünglich nichts weiter als eine lediglich in der Einrichtung der Denkkraft bestimmte Form einer Vorstellung, die also nur durch die Vorstellung zu einem Merkmale der Seele wird. Die Substanzialität bedeutet daher keineswegs die innere unabhängig von der Vorstellung eigenthümliche Natur der Seele, sondern nur das wesentliche in der Natur der Denkkraft bestimmte Merkmal, unter welchem das an sich unbegreifliche und nicht vorstellbare Wesen der Seele als Subjekt des Gemüthes gedacht wird. Die Kraft der Seele als Substanz gedacht, bedeutet daher keineswegs das Wesen derselben als eines Dinges an sich, sondern nur den Inbegriff der Vermögen des Gemüthes als Prädikat eines Subjektes vorgestellt, welches nicht als Prädikat eines andern, sondern nur als absolutes Subjekt gedacht werden kann, wofür man aber außer jenem Inbegriff kein anderes Prädikat aufzuweisen hat, das man also nur als Subjekt jener Vermögen zu erkennen vermag. Die Vermögen des Gemüthes erfolgen nicht aus dem Begriffe der Substanz, der ohne sie leer seyn würde, und nur durch sie zum Begriff der Substanz der Seele erhoben wird. Sie kündigen sich lediglich durch die verschiedenen Zustände des Bewußtseyns, welche Fühlen, Empfinden, Anschauen, Begreifen, Denken, Erkennen,

Begehren, Wollen u. s. w. heißen, an; und man kann unter ihnen nichts weiter, als die lediglich durch ihre Wirkungen (die Thatsachen des Bewußtseyns) begreiflichen, in ihren Gründen aber unbegreiflichen Vermögen der Seele, die Grundvermögen des Gemüthes verstehen. Unter diese Grundvermögen gehört auch der Wille und seine Freyheit, als das Vermögen der Seele, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen; ein Grundvermögen, das sich so wenig als irgend ein anderes aus dem Begriffe der Substanz ableiten läßt, sondern sich nur durch Thatsachen des Bewußtseyns offenbart, aber dessen bestimmter Begriff dem bestimmten Begriffe der Substanz keineswegs widerspricht, nachdem der letztere von den unrichtigen Bestimmungen, unter welchen er in allen bisherigen philosophischen Systemen gedacht wurde, gereiniget worden ist. In wie ferne man von der Seele die bloße Substanz abgesondert von ihren Prädikaten, den Vermögen des Gemüthes, denkt, in so ferne wird sie als ein bloßes Subjekt, das kein Prädikat eines andern Subjektes ist, gedacht, und in dieser Eigenschaft ist sie nun für alle diejenigen Prädikate empfänglich, die ihr, den Thatsachen des Bewußtseyns zu Folge, beygelegt werden müssen. Zu Folge dieser Thatsachen wird sie in Rücksicht auf den Zustand des unwillkührlichen, sowohl des bloß instinktartigen, als des durch Vernunft modificierten Begehrens, als ein bestimmbares, von Dingen außer ihr und

den Gesetzen der Vernunft abhängiges, in Rücksicht auf den Zustand des Wollens aber als ein selbstbestimmendes und in so ferne freyes Subjekt gedacht.

Aus dem Resultate der Kritik der reinen Vernunft, welches den Raum als die in der Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens bestimmte Form der Vorstellung des äußern Sinnes, folglich auch als ein Merkmal aufstellt, das den durch diese Vorstellung vorgestellten Objekten zwar nothwendig, aber auch nur als vorgestellten und nicht als Dingen an sich zukömmt, ergiebt es sich, daß das Merkmal der Ausdehnung, oder des erfüllten Raumes nur den Erscheinungen des äußern Sinnes als solchen, d. h. nur den Objekten, die durch den äußern Sinn vorstellbar sind, und nur in wie ferne sie durch denselben vorstellbar sind, beygelegt werden könne. Die Seele läßt sich daher nicht als eine ausgedehnte Substanz vorstellen, und kann keineswegs den Gesetzen solcher Substanzen, die nur Erscheinungen des äußern Sinnes sind, unterworfen werden. Der Materialismus ist also ein bloßes Mißverständniß des seine Grundvermögen verkennenden menschlichen Geistes, und weder aus den schon jetzt bekannten noch den künftig zu entdeckenden Gesetzen der Erscheinungen des äußeren Sinnes, oder der Körperwelt, läßt sich ein auch nur denkbarer Grund gegen die Freyheit des Willens aufbringen.

Die Merkmale der Subſtanzialität und der Einfachheit werden der Seele keineswegs, wie der Skeptiker behauptet, ohne einen vor dem Richterſtuhle der philoſophierenden Vernunft probehältigen Grund beygelegt. Sie kommen ihr durch die Geſetze der verſchiedenen Grundvermögen des Gemüthes zu, und werden ihr nicht um der unbekannten Urſachen, ſondern um der bekannten Wirkungen dieſer Grundvermögen willen beygelegt. Sie werden freylich grundlos befunden, wenn man ihren Grund dort aufſucht, wo er nicht vorhanden ſeyn kann, in dem unrichtigen Begriffe, der als Ding an ſich gedachten Subſtanz der Seele. Außerdem aber haben ſie eben dieſelben Gründe für ſich, welche der Skeptiker anerkennt, und auf welche er ſein eigenes Raiſonnement ſtützt, nämlich Thatſachen, und zwar lauter ſolche Thatſachen, die in jedem menſchlichen Bewußtſeyn vorkommen, zu deren genauen Unterſcheidung und richtigen Beurtheilung aber freylich die allmähliche Kultur der philoſophierenden Vernunft, und durch dieſelbe eben jene ſupernaturaliſtiſchen und naturaliſtiſchen, ſkeptiſchen und dogmatiſchen, materialiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Verſuche vorhergehen mußten, durch welche jene Unterſcheidung und Beurtheilung theils erſchwert, theils befördert, in einzelnen Perſonen und Sekten gehindert, im menſchlichen Geiſte überhaupt aber immer näher herbeygeführt wurde.

Die in moralischer Rücksicht so wichtigen Ueberzeugungen von der Substanzialität, Unkörperlichkeit und Freyheit der Seele bedürfen in so ferne keineswegs einer übernatürlichen Offenbarung, als sie wie jede andere Ueberzeugung des gemeinen Verstandes lediglich von natürlichen Thatsachen des Bewußtseyns abhängen, außerdem aber bloß natürliche Eigenschaften der menschlichen Seele betreffen, deren philosophische Erkenntniß aber freylich nur durch eine allmähliche und langsame Entwickelung der Denkkraft möglich war, von der sich auch eine durchaus begreifliche pragmatische Geschichte entwerfen läßt, so bald sie bis zu bestimmten Begriffen von den verschiedenen Grundvermögen des menschlichen Geistes einmal gelangt ist.

In den bisher nicht genug bestimmten, und größtentheils unrichtigen Begriffen von diesen Grundvermögen liegt die einzige Ursache, warum die philosophierende Vernunft bey der Rechenschaft, welche sie sich über die Ueberzeugungen von der Substanzialität, Einfachheit und Freyheit der Seele zu geben versuchte, mit sich selbst bisher uneinig war, während der gemeine und gesunde Verstand, der die Seele von jeher vom Leibe unterschied, und dieselbe in den Handlungen des Willens von jeher als frey dachte, seine Ueberzeugungen durch Gefühle aus Thatsachen des Bewußtseyns schöpfte, die er ohne Untersuchung ihrer Gründe annahm, und über welche

er aus dem einfachen Grunde mit sich selbst einig blieb, weil er jener Untersuchung weder fähig noch bedürftig ist.

Zehnter Brief.

Ueber die Unverträglichkeit zwischen den bisherigen philosophischen Ueberzeugungsgründen vom Daseyn Gottes und den richtigen Begriffen von der Freyheit und dem Gesetze des Willens.

Der Gedanke, mein Theuerster, den Sie mir in Ihrem letzten Briefe mitgetheilt haben, ist darum nicht weniger neu, nicht weniger groß, und nicht weniger der Ihrige, weil ihn jeder Selbstdenker, der in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen ist, früher oder später denken muß. Es ist ein eigenthümlicher und merkwürdiger Vorzug dieser Philosophie, daß ihre Anhänger über jede Aufgabe, die sich aus den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des Vorstellungsvermögens beantworten läßt, ohne alle Verabredung über kurz oder lang auf eben dieselben Resultate gelangen müssen. Meine Bemerkungen über Ihre neuen

Ideen werden Ihnen daher schwerlich etwas Neues sagen können, und sollen Sie auch nur in Stand setzen, zu beurtheilen, ob und in wie ferne ich Sie wirklich verstanden habe.

Völlig wahr und höchst wichtig finde ich Ihre Bemerkung: „daß die Sittlichkeit nach unserm Begriffe von derselben, durchaus nicht bestehen „könnte, wenn es einen von ihr unabhängigen und „folglich theoretischen Beweis für das Daseyn „Gottes gäbe, derselbe möchte nun aus historischen oder philosophischen Quellen geschöpft seyn.“ Freylich kann diese Bemerkung nur unsern Begriff von der Sittlichkeit betreffen, von dem wir uns, bey aller Evidenz, die er für uns hat, und bey aller Seligkeit, die er uns gewährt und verheißt, nicht verbergen können, daß er nur von äußerst wenigen unsrer Zeitgenossen angenommen ist, und von den meisten und angesehensten Philosophen von Profession angefochten wird. Wir haben alle die verschiedenen einander noch so sehr widersprechenden Vorstellungsarten, durch welche sich die bisherige Philosophie das Eine, was der Menschheit Noth ist, zu enträthseln versucht hat, einstimmig wider uns. Nicht nur der konsequentere Supernaturalist, für den die Ueberzeugung von der Sittlichkeit eine bloße Folge von der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes ist; nicht nur der konsequentere Atheist, der die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes weder für einen Grund, noch für

eine

eine Folge der Ueberzeugung von der Sittlichkeit gehalten wissen will; sondern auch jeder mir bekannte Moralphilosoph (den einzigen Kritischen ausgenommen) wird, wenn er anders seinen Grundsätzen getreu bleibt, einen Begriff von der Sittlichkeit verwerfen müssen, der zwar die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes begründen kann, und bey konsequenten Denkern wirklich begründen muß, der aber selbst nicht nur keine Folge dieser Ueberzeugung seyn, sondern auch mit derselben, sobald sie nicht seine Folge ist, durchaus nicht bestehen kann. Dieses kann auch in der That von der Sittlichkeit nach keinem der bisherigen Begriffe von derselben gelten: nach welchen sie entweder der zuletzt auf Furcht und Hoffnung gegründete Entschluß ist, die geoffenbarten Gesetze eines unsichtbaren Oberherren zu befolgen; oder die sogenannte Lebensklugheit, welche das Interesse des Triebes nach Vergnügen durch kluge Wahl seiner Gegenstände zu besorgen gelernt hat; oder die durch Erziehung und Gewohnheit erworbene Fertigkeit, die Triebfeder des Eigennutzes zum eigenen Vortheil derselben den Einschränkungen anzupassen, die ihr das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft aufdringt; oder das sogenannte Wohlwollen, das in einem angebornen Triebe nach demjenigen Vergnügen bestehen soll, welches gemeinnützige Handlungen ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil unter gewissen Umständen gewähren können; oder endlich das stoische Vermögen, nicht durch sinnliche Ein-

drücke, sondern durch die durchdachte Nothwendigkeit eines von unsern Kräften ganz unabhängigen Zusammenhangs der Dinge außer uns, der entweder Vollkommenheit, oder Gesetz, oder Naturordnung, oder Wille Gottes, oder wie immer sonst heißen mag, bestimmt zu werden.

Nach unsern Begriffen *) ist die Sittlichkeit ein völlig freyes und ganz uneigennütziges Wollen des Gesetzmäßigen um seiner Selbst willen, und die sittliche Handlung so wie die Unsittliche, die man von der bloß Nichtsittlichen unterscheiden muß, die eigenthümliche Aeußerung der Frey-

*) Auch nach den Begriffen eines Mannes, der zwar (in der Abhandlung David Hume oder über Idealismus und Realismus) unter den Gegnern der theoretischen Principien der Kantischen Philosophie aufgetreten ist; aber dessen Einwendungen zur Erörterung und Befestigung derselben um so gewisser beytragen werden, da diese theoretischen Principien zu denselben praktischen führen, die (meines Wissens) noch kein anderer philosophischer Schriftsteller durch das eigene Licht seines Geistes heller beleuchtet hat, als eben dieser Verfasser in der merkwürdigen kleinen Schrift: Etwas das Lessing gesagt hat; und in der vielleicht noch merkwürdigern Briefsammlung Eduard Allwill's 1. Th. In der letztern habe ich die wahreste, lebendigste, in ihrer Art einzige Beschreibung der Aeußerungen des ächten moralischen Gefühls im wirklichen Leben und an individuellen, freylich höchst seltenen, Charakteren gefunden.

heit unsres Willens; eines Vermögens, das eben so allgemein aus Thatsachen durch das Selbstbewußtseyn bekannt ist, als dasselbe, durch die mißlungenen Versuche seine Möglichkeit zu erklären, in jeder bisherigen Philosophie verkannt wird; eines Vermögens, das eben durch jene Versuche für die meisten unbefangenen Selbstdenker zu einem Räthsel geworden ist, welches sie gewöhnlich dahin gestellt seyn lassen, weil sie an der Möglichkeit seiner Auflösung verzweifeln, ungeachtet ihnen, und den Edelsten unter ihnen am allermeisten, diese Auflösung so sehr am Herzen liegt, daß sie, falls es nur anders durch äußere Umstände nicht etwa unmöglich wäre, sich gerne der jetzt noch so schweren und langwierigen Arbeit des Studiums der kritischen Philosophie unterzögen, wenn sie anders vor demselben überzeugt werden könnten, daß diese Philosophie wirklich die einzig mögliche und völlig befriedigende Antwort auf die große Frage von der Freyheit an die Hand gebe.

Wir unterscheiden uns als Personen von denjenigen Dingen, die wir Sachen nennen, und bezeichnen durch den Namen der Personalität ein uns durch das Selbstbewußtseyn bekanntes selbstständiges Seyn, das sich diesem Bewußtseyn nur durch Selbstthätigkeit im Handeln ankündiget. Bey derjenigen Abhängigkeit unsrer Individualität von der Organisation, und überhaupt von den Dingen außer uns, deren wir

uns eben so einleuchtend, als der Unabhängigkeit, die uns zu Personen macht, bewußt sind, ist unsre eigentliche Selbstthätigkeit lediglich auf ein Wollen, und zwar nur auf das in dem willkührlichen Gebrauch der Vernunft, durch welche wir allein unsre übrigen Vermögen in unsrer Gewalt haben, bestehende Wollen eingeschränkt. Da wir auf der einen Seite nach unsrer erkennbaren und physischen Existenz, so weit dieselbe reicht, Glieder von der Kette der Sinnenwesen sind, wie jede andere Erscheinung dahin schwinden, und bloße Sachen heißen können; sind wir von der andern Seite durch eine uns eigene Selbstthätigkeit in Stand gesetzt, uns, um unsre Persönlichkeit zu retten, über die physische Existenz emporzuschwingen, und uns selbst ein moralisches Daseyn zu geben. Dadurch, und dadurch allein ist uns der Rang und die Würde einer Person zugesichert. Durch die unwillkührlichen Handlungen unsers Körpers gehören wir unter die Pflanzen; durch die unwillkührlichen Handlungen unsers Gemüthes aber, die lediglich im Triebe des Bedürfnisses, im Instinkte, in der Abhängigkeit von Eindrücken ihren Grund haben, gehören wir unter die Thierarten; und folglich durch diese beyden, uns keineswegs allein eigenthümlichen Handlungsweisen — bloß unter die Sachen. Nur durch das unabhängige Vermögen des sich selbst bestimmenden Willens allein, welcher den Trieb des Bedürfnisses zwar nicht verdrängen, aber doch nach einem Gesetz, dessen

Ausübung er in seiner Gewalt hat, lenken kann, können und müssen wir uns als vernünftige Thiere, als Wesen, die nie als Sachen angesehen und gebraucht werden dürfen, als Personen denken.

Auch der Lasterhafte ist sich der Freyheit als einer Thatsache bewußt. Er kann die strafende Stimme seines Gewissens nie ganz übertäuben, welche der Unabhängigkeit seines Willens von dem Zwange der Naturnothwendigkeit, durch die er sich gerne entschuldigen möchte, so laut das Wort redet, und welche durch das Bewußtseyn, daß er anders habe handeln sollen, die Ausflucht der vernünftelnden Eigenliebe, daß er nicht anders habe handeln können, immer auf eine Zeit lang verstummen heißt. Allein seine Vernunft, die er durch sein freywilliges Dienen unter den Befehlen des Instinktes herabgewürdiget hat, schwankt zwischen Anklagen und Entschuldigen, Billigen uud Mißbilligen des Lasters hin und her, ohne je über ihre Unabhängigkeit, die ihm immer mehr und mehr verhaßt wird, mit sich selbst einig zu werden. Der edle Mann hingegen hält sich fest an das Bewußtseyn seiner Freyheit, die ihm allein seinen Werth und seine Glückseligkeit verbürgt und in so ferne sein höchstes Gut ist. Mit jedem seiner Fehltritte, deren er sich immer nur mit Reue und Beschämung bewußt ist, nimmt seine Ehrfurcht vor dem strengen Richterstuhle seines Gewissens zu, dem er durch

freywillige Anerkennung seiner gemißbrauchten Freyheit huldiget. Er steht daher auch von jedem Falle stärker auf. Allein man lasse den Mann, der sich seiner Freyheit bloß als einer Thatsache, aber ohne einen völlig deutlichen Begriff von derselben, bewußt ist, und der dieses Bewußtseyn als edler Mann schätzt, liebt und nährt, man lasse ihn sich auf einer Stufe von wissenschaftlicher Kultur befinden, wo er über die Principien des menschlichen Wissens zwar viel gelesen und gedacht hat, aber mit sich selbst nicht einig geworden ist; so werden aus seinen unbestimmten Begriffen von Natur und Vernunft, Instinkt und Selbstthätigkeit, physischer und moralischer Nothwendigkeit, über kurz oder lang Zweifel über die Möglichkeit der Thatsache seines freyen Willens hervorgehen, die ihm wenigstens die Furcht abdringen werden: Ob nicht die Wirklichkeit derselben eine bloße Täuschung sey? Die Furcht, ob er nicht seine edelsten Entschlüsse für Wirkungen einer fremden ihn bestimmenden Gewalt, und seine Person in jeder Rücksicht für ein bloßes Werkzeug der Naturnothwendigkeit halten müsse? Ob es nicht bey allem Anschein von Selbstthätigkeit und Unabhängigkeit, der ihm zu gewissen Zeiten wie ein angenehmer Traum beywohne, gleichwohl keineswegs auf ihn selbst ankäme, daß in jedem gegebenen Falle sein Wille durch Vernunft, oder durch Sinnlichkeit bestimmt handle? Ob er nicht in den Fällen, wo er durch Vernunft (oder durch den durchdachten Zu-

sammenhang der Dinge an sich) bestimmt werde, noch weit weniger frey handle, als wenn er im Dienste des sinnlichen Triebes nur durch einen einzelnen Eindruck bestimmt wirkte, da er dort durch die ganze Natur, hier aber nur durch eine einzelne Erscheinung derselben, gezwungen würde?

Ich glaube zwar, daß diese Zweifel durch einen hohen Grad von Festigkeit der moralischen Gesinnung niedergeschlagen, aber ich weiß, daß sie durch keinen denkbaren Grad derselben aufgelöset werden können. Der gute Wille kann sie wohl abweisen aber nicht beantworten. Die in ihren Principien mit sich selbst uneinige Denkkraft wird jene Bedenklichkeiten auch wider ihren eigenen Willen zurückrufen, und die theoretische Vernunft wird immer denselben Knoten wieder schürzen, den die praktische kaum erst zerhauen hat.

Daß man sich bey einer Theorie, welche die Freyheit bloß dem Namen nach behauptet, in der Sache selbst aber aufhebt, gleichwohl durch die Evidenz des Selbstbewußtseyns für wirklich frey halten, ja, daß selbst der entschiedenste Vertheidiger einer durchgängigen Naturnothwendigkeit in Kraft jener Evidenz moralisch handeln könne, wird aus der Inkonsequenz des auf jeder Stufe seiner Kultur beschränkten menschlichen Geistes begreiflich genug. Aber das Interesse der Menschheit ist in der That übel geborgen, so lange es nur durch die

Inkonsequenz der Selbstdenker (und zwar gerade der edelsten unter ihnen) sicher gestellt werden kann. Leider ist die Anzahl der Menschen selbst unter den kultivirtesten Klassen klein genug, die aus bloßer Sittlichkeit inkonsequent dächten, und das Nichtseyn der Freyheit, das sich, meiner Ueberzeugung nach, aus den theoretischen Principien jeder bisherigen Philosophie ergiebt, dürfte wohl von einem größern Theile mehr gehofft als gefürchtet seyn. So lange die Philosophie die Gründe dieser Furcht für den Rechtschaffenen und dieser Hoffnung für den Bösewicht nicht nur nicht hinwegräumt, sondern vielmehr aufstellt und vervielfältiget, so lange hat sie in meinen Augen noch weniger als nichts für die eigentliche moralische Kultur der Menschheit gethan. Ich kann ihr in so ferne nicht einmal den Namen der wissenschaftlichen Philosophie und das Verdienst einräumen, die eigentliche wissenschaftliche Kultur des menschlichen Geistes auch nur angefangen zu haben, die, so wie sie nur von einem höchsten allgemeingeltenden Princip des Denkens ausgehen, und nur zu einem höchsten allgemeingeltenden Gesetz des sittlichen Handels hinführen kann, den Selbstdenker nicht nur nicht mit sich selbst und mit andern entzweyen, sondern ihm vielmehr das Geheimniß der in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten vollkommenen Eintracht zwischen der denkenden und handelnden Vernunft auf immer enthüllen muß.

Dieses Geheimniß liegt in dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens, und kann nur durch die vollendete Entwicklung desselben enthüllt werden, aus der sich allein das Verhältniß, der in ihren Vorschriften nur von sich selbst abhängigen, der praktischen, — zu der in ihren Vorschriften von etwas anderm, z. B. von Lust und Unlust, abhängigen, der theoretischen Vernunft, und dieser beyden Wirkungsarten der Vernunft zur Handlung durch Freyheit, die das Wollen entweder durchs praktische Gesetz, oder gegen dasselbe durch Lust oder Unlust bestimmt, ergeben kann.

Da sich das Sittengesetz nur als das Gesetz des Willens, der Wille aber nicht ohne den richtigen Begriff von der Freyheit richtig denken läßt; so enthält dieser Begriff die Ueberzeugung, welche der Wissenschaft des Sittengesetzes vorhergehen, und als Conditio sine qua non dieselbe begründen muß, die Grundwahrheit der Moral, so wie die Ueberzeugung von der Freyheit als einer Thatsache des Bewußtseyns jede sittliche und unsittliche Handlung begründet, und in so ferne die Grundwahrheit ist, von welcher als einer conditio sine qua non, die Moralität abhängt.

Alles, was daher den Gebrauch oder auch die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens aufhebt,

das hebt auch die Moralität, den eigenthümlichen Charakter der Menschheit, die Würde unserer Natur, die höchste Bedingung unserer Perfektibilität, die innere Quelle unserer Glückseligkeit auf, und macht alle Moral, Wissenschaft des Sittengesetzes, unmöglich.

Wenn wir nun das Daseyn Gottes nicht etwa praktisch glauben, sondern theoretisch erkennen sollten, d. h., wenn wir von demselben nicht durch das vorher, und von ihm unabhängig anerkannte Sittengesetz, sondern auf was immer für einem Wege theoretischer Einsicht überzeugt werden könnten, so würde Freyheit des Willens ein Unding seyn. Die Selbstthätigkeit des Willens würde ihre Richtung nicht mehr in ihrer Gewalt haben, und eben darum aufhören Selbstthätigkeit des Willens zu seyn. Wir würden das Sittengesetz nicht mehr für das Gesetz, dessen Befolgung oder Uebertretung von unsrer Willkühr abhängt, sondern für den unwiderstehlichen Willen eines Oberherrn ansehen müssen, der die Befolgung seiner Vorschriften durch Maßregeln, die für unser sinnliches Interesse unendlich fürchterlich oder unendlich einladend seyn müssen, durchzusetzen, die Macht und den Vorsatz haben muß. Furcht und Hoffnung von einer ganz andern Art, als sie bey einem aufs Gebieth der natürlichen Erfahrung eingeschränkten Erkenntnißvermögen möglich wären, Neigungen, gegen welche wegen der Unendlichkeit ihres

Gegenstandes keine Willkühr eines endlichen Geistes auszuhalten vermöchte, ein unwillkührliches, aller Selbstbestimmung des abhängigen Wesens trotzbiethendes Begehren würde dann bey der Befolgung des Sittengesetzes an die Stelle der freyen, sich selbst überlassenen Selbstthätigkeit eintreten, das uneigennützige Wollen der Gesetzmäßigkeit, ja das Wollen überhaupt unmöglich machen, und folglich in der That das Sittengesetz aufheben.

Nur dann, und nur in so ferne als die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes durch die von ihr völlig unabhängige Ueberzeugung von dem Sittengesetze bestimmt wird, liegt in der Grundwahrheit der Religion ein äußerer Grund, der die Forderungen des uneigennützigen Triebes an den Eigennützigen unterstützt, ohne die Unabhängigkeit dieser Forderungen von dem Interesse des eigennützigen aufzuheben, und der den Instinkt im Zaume hält, ohne der Freyheit Gewalt anzuthun. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes ist dann kein Wissen, sondern ein Glaube, und zwar kein historischer, sondern ein moralischer, das heißt ein solcher Glaube, der nur Folge, nie Grund der moralischen Gesinnung seyn kann; ein Fürwahrhalten, durch welches die Anerkennung der Wirklichkeit und der Heiligkeit des Sittengesetzes zwar vorausgesetzt, aber keineswegs verursachet wird, und welches die uneigennützige Gesinnung so wenig zerstören kann, daß es vielmehr ohne dieselbe schlechterdings nicht bestehen könnte. Die

Furcht vor der Gerechtigkeit und die Hoffnung von der Güte des Urhebers der Natur, werden bey dieſer Art von Ueberzeugung im ſtrengſten Sinne moraliſch, indem beyde nur in der uneigennützigen Achtung gegen das Geſetz gegründet ſind, indem es nur die ſittliche Geſinnung und in derſelben unſer eigener freyer vernünftiger Wille iſt, welche von der Gottheit Einſchränkung oder Vergrößerung unſrer Glückſeligkeit, nach dem Maße der perſönlichen Würdigkeit, und bloß um der Heiligkeit des Geſetzes willen fordern und erwarten kann. Das Intereſſe unſers Eigennutzes wird durch das Intereſſe am Geſetze, nicht dieſes durch jenes aufgefordert; die Eigenliebe wird durch die Anhänglichkeit an der Pflicht, nicht dieſe durch jene in Bewegung geſetzt; wir hoffen und fürchten von Gott, weil wir ſeinen Willen achten, und achten dieſen Willen, nicht weil wir hoffen und fürchten.

Das Daſeyn von was immer für einem beſtimmten Gegenſtande kann ſich uns nur durch die Eigenſchaften und Beſchaffenheiten deſſelben ankündigen, und unſer Begriff von dem Gegenſtande kann nur aus der Vorſtellung ſeiner Eigenſchaften und Beſchaffenheiten beſtehen. In dem moraliſchen Glauben werden wir vom Daſeyn Gottes nur durch unſre moraliſche Geſinnung überzeugt, und die Eigenſchaft, unter welcher ſich uns die Gottheit in demſelben ankündiget, iſt die von den Schranken der endlichen Natur getrennte Sittlichkeit; eine Ei-

genschaft, die wir ihrem positiven Merkmale nach nur aus unserm Selbstbewußtseyn kennen, die nur durch das Zeugniß des Gewissens, aber durch dasselbe auch dem gemeinen Manne einleuchtet, und von welcher der Selbstdenker einen vollständigen, durchgängig bestimmten Begriff haben kann, weil alle Data zu demselben in den ursprünglichen und allgemeinen Anlagen unsres Gemüthes wirklich gegeben sind. In wie ferne nun die vollkommenste Sittlichkeit, das charakteristische Merkmal ist, unter welchem wir uns die Gottheit denken, und dem wir alle anderen Beschaffenheiten derselben unterordnen müssen, in so ferne kündigt uns die Gottheit ihr Daseyn nur von derjenigen Seite an, von der sie allein einem endlichen, vernünftigen Wesen begreiflich seyn, von der sie ihm allein uneigennützige Verehrung einflößen, von der sie allein von einem sonst abhängigen, beschränkten, ohne sie hülflosen Wesen, eine freye und ihrer selbst würdige Anbetung erwarten kann; eine Gesinnung, gleich weit entfernt von dem Sklavensinne des abergläubischen Frömmlers, und dem zügellosen Uebermuthe des ungläubigen Grüblers. Ist hingegen die Sittlichkeit, die wir entweder gar nicht, oder nur durch das Bewußtseyn unsrer Freyheit kennen, nicht das eigenthümliche und Daseyn ankündigende Merkmal der Gottheit für uns, so tritt an die Stelle desselben das Merkmal einer Urkraft ein, die der Atheist gemeiniglich in der bewegenden Kraft der Natur aufsucht, und in welcher er, was er

ihr auch für einen Namen geben mag, immer den überzeugendsten Grund zu finden glaubt, die Freyheit seines eigenen Willens für eine bloße Täuschung zu erklären. Diese Urkraft wird von dem Supernaturalisten zwar als ein lebendiges Wesen gedacht, aber mit einem unsrer Vernunft völlig unbegreiflichen Willen begabt, der von unserm vernünftigen Willen nicht etwa durch die bloßen Schranken desselben, sondern seiner wesentlichen Form und innern Natur nach ganz verschieden, folglich für uns schlechterdings unerforschlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar ist; einem Willen, der dem unsrigen lauter Gesetze vorschreibt, die unsrer Vernunft fremd sind, nur um des Gesetzgebers willen befolgt werden können, und in so ferne alle Moralität aufheben.

Der konsequente Supernaturalist predigte Religion ohne Moral, und der konsequente Naturalist Moral ohne Religion. Der erstere erklärte die Sittenlehre der Vernunft (die philosophische Moral) für eigennützige Klugheit, welche dem Menschen keinen innern Werth zu geben, ihn dem Auge Gottes keinesweges wohlgefällig zu machen vermag, Thorheit vor Gott und die Theorie glänzender Laster ist. Die wahre Tugend, die er ausschließend mit dem Namen Heiligkeit zu bezeichnen vermeynte, und die für ihn das Objekt der theologischen Moral war, glaubte er in einer Handlungsweise, in einer Richtung des Willens ge-

funden zu haben, die ihre Triebfeder sowohl als ihr Gesetz nicht außer der Gottheit selbst haben könnte, die durch die natürlichen, dem Menschen eigenthümlichen Kräfte, schlechterdings unmöglich wäre, und daher nur ein übernatürliches Geschenk, Wirkung der Gnade seyn könnte. Der konsequentere Naturalist hingegen, der in der Sittlichkeit nichts als die natürliche Handlungsweise des durch Klugheit sich selbst lenkenden Triebes nach Vergnügen erkannte, sah die Religion als eine Herabwürdigung der menschlichen Natur, als die geschworne Feindin der Vernunft und Zerstörerin aller Sittlichkeit an. Er beschuldigte sie, daß sie dem Menschen Beweggründe des Handelns aufdränge, die seiner Natur fremd und zuwider wären; daß sie ihm alle natürliche Liebe zum Guten unmöglich, und seinen Willen zum Sklaven eines Gespenstes mache, dessen Realität und ganze Furchtbarkeit nur die Wirkung einer regellosen, durch Wissenschaft, Geschmack und Sittlichkeit ungebändigten Phantasie seyn könnte.

Beyde einander so sehr entgegen gesetzte Vorstellungsarten waren auf unstreitige, aber einseitig gesehene Wahrheiten, auf das moralische, aber auf keine bestimmten Begriffe zurückgeführte Gefühl gegründet. Der Supernaturalist ahndete die Unzertrennlichkeit zwischen Religion und Moral, der Naturalist die Unabhängigkeit der Moral von Religion. Beyde stritten für die von ihnen (der Wirklichkeit nach) gefühlte,

aber (der Möglichkeit nach) verkannte uneigennützige Gesinnung; der Supernaturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder zur Tugend den Trieb nach Vergnügen verstand, und verwarf; der Naturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder die Vernunft dachte und verehrte. Von beyden wurde die moralische Vernunft personificiert. Der Supernaturalist suchte diese Vernunft, weil er sie nicht mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen (dem natürlichen Menschen) zu vereinigen wußte, — außer dem Menschen auf, und schuf sie zur Gottheit. Aber eben darum mußte er den Willen des Menschen einem demselben fremden Gesetze unterwerfen, das nur durch die Triebfeder des Eigennutzes befolgt werden konnte. Er mußte den Willen der Gottheit zur Unvernunft herabwürdigen, indem er die Vorschriften desselben dem vernünftigen Willen des Menschen widersprechen ließ. — Die Vernunft wurde von dem Naturalisten personificiert. Sie wurde von ihm, weil er in ihrer Handlungsweise den Charakter der allenthalben nach Gesetzen wirkenden Natur wahrzunehmen glaubte, zur wirkenden Natur umgeschaffen. Aber eben darum mußte auch der sinnliche Trieb, der ebenfalls eine Handlungsweise der Natur ist, nur durch sein eigenes Interesse dem Gesetze der Vernunft untergeordnet, und folglich bey den sittlichen Handlungen zwar die Handlungsweise des Instinktes der Form der Vernunft, aber die Realisirung dieser Form bloß der

Trieb

Triebfeder des Instinktes unterworfen werden. Die Edelgesinnten von beyden Partheyen stritten für die Würde, und folglich für das Wesen der Tugend, welches sie, durch ihre Erklärungen darüber und ihre Beweise dafür, in der Sache selbst aufhoben. Beyde verkannten die praktische Vernunft; die Einen, indem sie dieselbe ausschließend der Gottheit, die Andern, indem sie dieselbe eben so ausschließend der Natur einräumten; und diese praktische Vernunft hörte eben darum auf praktisch zu seyn, weil sie in beyden Systemen von der den sinnlichen Trieb nur durch Freyheit des Willens beherrschenden Selbstthätigkeit der Vernunft unterschieden wurde. Weder die Gottheit des Supernaturalisten, noch die Natur des Naturalisten, waren daher sittliche Wesen, und was uns der Eine auf Unkosten der Moralität geben wollte, verdiente eben so wenig den Namen der Religion, als was der Andere auf Unkosten der Religion zu gewinnen meynte, den Namen der Moralität.

Der Vorwurf, den einzigen probehältigen Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes durch das Verkennen des einzigen charakteristischen Merkmals, wodurch sich die Gottheit uns ankündigen kann, aufgehoben zu haben, trifft aber nicht nur den Supernaturalisten so gut als den atheistischen Naturalisten, sondern auch jeden konsequenten Theisten. Sogar der so genannte physikotheo-

logiſche Beweis, durch welchen man die Gottheit aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur zu erkennen glaubte, kann nicht nur nicht ohne, ſondern nur durch die Vorausſetzung des von ihm ganz unabhängigen moraliſchen Ueberzeugungsgrundes, auf die Sittlichkeit als das charakteriſtiſche Merkmal der Gottheit führen. Eben darum kann derſelbe keineswegs als ein für ſich beſtehender Grund, als ein eigentlicher probehältiger Beweis angenommen werden. Geſetzt auch, daß man die Analogie gelten läßt, durch welche allein die auf dem kleinen Geſichtskreiſe unſers Wiſſens noch lange nicht allenthalben einleuchtende Regelmäßigkeit ſich auf das ganze Univerſum ausdehnen läßt, was hätten wir für einen ausgemachten, über alle Einwendungen erhabenen Grund, dieſe Regelmäßigkeit zur Zweckmäßigkeit zu erheben? Zur Zweckmäßigkeit, ſage ich, von der wir ſogar auf dem uns bekannten Gebiethe der Erfahrung faſt eben ſo oft alle Spuren verlieren, als ſich uns dieſelben in einzelnen Erſcheinungen aufdringen? Zur Zweckmäßigkeit, welche durch die Schickſale der Menſchheit eben ſo oft und ſo einleuchtend widerlegt, als durch den bewundernswürdigen Bau unſers organiſchen Körpers bewieſen ſcheint, und die wenigſtens an den Regierungsformen, dem Zuſtande der Kultur, und überhaupt an allen moraliſchen Erſcheinungen eben ſo dunkel und unmerklich iſt, als ſie an den phyſiſchen hell einleuchtet? Was hätte man für einen Grund, die Erhaltung des

Ganzen, (gesetzt auch, daß man in derselben das letzte Resultat aller Naturanstalten anträfe) nicht für eine bloße Folge einer in dem unbegreiflichen Wesen der Natur selbst inwohnenden Naturnothwendigkeit, sondern für die Absicht eines von der Natur verschiedenen, aber nicht weniger als sie selbst unbegreiflichen Wesens anzusehen? Was hätten wir endlich für einen Grund, selbst diese beabsichtigte Erhaltung des Ganzen, falls sie auch zugestanden wäre, nicht einer bloßen Klugheit, sondern der Weisheit jenes Urhebers zuzuschreiben, oder, welches eben so viel heißt, die Vernünftigkeit der Opfer, die von den einzelnen Theilen dem Ganzen dargebracht werden müssen, und die uns oft so theuer zu stehen kommen, nicht aus dem Unvermögen eines durch Naturnothwendigkeit eingeschränkten, sondern aus der freyen Wahl eines gränzenlos selbstthätigen Willens zu erklären, und sie daher nicht etwa mit der Resignation der Verzweiflung, mit erkünstelter Apathie gegen eine blinde Nothwendigkeit, gegen ein Gott und Menschen beherrschendes Fatum, zu ertragen, sondern mit freywilligem Gehorsam gegen die Rathschlüsse der höchsten Weisheit auf uns zu nehmen, wenn nicht eben jenes allgemeine Beste, jene beabsichtigte Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen die natürlichste Forderung der dem edlern Theil unsers Selbstes eigenthümlichen Uneigennützigkeit, das Geboth unsers eignen freyen Willens, und die nächste Folge wäre, die sich aus der frey und um ihrer selbst willen ge-

wollten Gesetzmäßigkeit ergiebt? und wenn wir nicht eben diese Gesinnung, das Erhabenste, Beste, Heiligste was wir kennen, von den Schranken unsrer sinnlichen Natur abgesondert, auf das Urwesen übertragen, und dadurch die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur zu einer beabsichtigten, und zwar lediglich um ihrer selbst willen beabsichtigten, Gesetzmäßigkeit erheben müßten? Die Realität einer solchen durchgängigen, und zwar uneigennützig gewollten Gesetzmäßigkeit, ist in so ferne unabhängig von unsern theoretischen Einsichten, unabhängig von unsrer beschränkten Kenntniß der Natur für uns ausgemacht. Der uns durch unsre moralische Natur im Selbstbewußtseyn unsrer Freyheit geoffenbarte Charakter der Gottheit macht es uns möglich und nothwendig, uns die Zweckmäßigkeit der physischen Natur, dort wo wir sie antreffen, ohne Zirkel zu erklären, — wo wir sie vermissen, ohne Besorgniß einer täuschenden Analogie vorauszusetzen, allenthalben aber dieselbe eben so wenig für die Aeußerung der eigennützigen Klugheit eines durch Naturnothwendigkeit eingeschränkten Weltbaumeisters, als für die bloße Folge einer im Wesen der Welt selbst gegründeten Naturordnung, sondern lediglich für die freywillige Wirkung der Selbstthätigkeit eines weisen Weltschöpfers anzusehen.

Wir vermögen Gott und die Natur nur durch die Handlungsweisen, die wir beyden

beylegen, von einander zu unterscheiden, und die einzige Handlungsweise, durch welche wir das Wirken der Gottheit vom Wirken der Natur, der geistigen Kraft von der mechanischen unterscheiden können, ist die absolute Selbstthätigkeit, die wir den bewegenden, nach den Gesetzen von Raum und Zeit wirkenden Kräften nicht einräumen können, und die wir aus keiner andern Quelle, als durch das Selbstbewußtseyn, worin sich unsre eigne Selbstthätigkeit als freyer Wille offenbart, kennen. Durch die theoretische Vernunft und in derselben erkennen wir nur ein Vermögen, nach gedachten Gesetzen zu handeln; durch die praktische aber und in derselben ein Vermögen, die Gesetzmäßigkeit frey, uneigennützig, bloß um ihrer selbst willen zu wollen. Gesetzt also auch, die Betrachtung der Natur nöthigte uns, das Daseyn eines durchgängig nach Gesetzen handelnden Urwesens anzunehmen, so würde uns doch nur das Bewußtseyn der sittlichen Verbindlichkeit überzeugen können, daß dieses Urwesen bey seinem gesetzmäßigen Handeln die Gesetzmäßigkeit allein sich zum höchsten Zweck setzen könne. Ohne jenes Bewußtseyn würden wir der Vernunft nichts weiter als ein Vermögen zutrauen, den in der Natur, und zwar in den Eigenschaften und Beschaffenheiten der Dinge an sich, gegründeten Zusammenhang vorzustellen, der nur Gegenstand, nicht das Werk der Vernunft seyn könnte. Die Gesetzmäßigkeit der Natur würde daher entweder der bloße Ausdruck einer innern Na-

turnothwendigkeit seyn, die nicht als Urkraft vernünftig ist, sondern zu der sich die Vernunft, oder das Vermögen die Gesetzmäßigkeit vorzustellen, als eine ihrer mannigfaltigen Wirkungen verhält; oder die Gesetzmäßigkeit würde doch nicht Zweck und Wirkung eines praktisch vernünftigen Willens, sondern nur Mittel eines theoretisch vernünftigen Urwesens seyn, das nur nach der Vorstellung des Gesetzes, nicht durch das Wollen desselben handelt, das Gesetz durch Naturnothwendigkeit empfängt, nicht durch Selbstthätigkeit giebt, und dasselbe einem Zwecke unterordnet, der nicht aus dem freyen Willen hervorgeht. Der Zweck des reinen Willens kann kein anderer seyn als das Gesetz, das die bloße Vernunft aufstellt, und die Freyheit bloß um seiner selbst willen ausführt. Jeder andere Zweck, zu dem sich das Gesetz nur als Mittel verhält, bindet die Selbstthätigkeit an einen ihr fremden Grund, und ordnet sie einer Vorschrift unter, die nicht ihr eigenes Werk ist. Diese Eigenschaft des praktisch vernünftigen Willens, die der Gottheit schlechterdings beygelegt werden muß, wenn wir sie nicht mit blinder Naturnothwendigkeit verwechseln oder derselben unterordnen, und in beyden Fällen sie aufheben wollen, kann uns ursprünglich auf keinem andern Wege, als durch das moralische Gefühl, und in demselben nur durch das Bewußtseyn unsrer Freyheit offenbar werden. Das sittliche Wollen läßt sich weder natürlichen noch übernatürlichen Erscheinungen ablernen. Daß sich Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen wollen lasse, und

wirklich gewollt werde, läßt sich uns durch kein Wunder von außenher offenbaren, läßt sich selbst durch keine Zergliederung des theoretischen Vernunftvermögens, so wenig als durch ein die ganze Ewigkeit fortgesetztes Studium der physischen Natur heraus bringen; es kann nur durch die praktische Vernunft und durch Freyheit, die durch Handeln in uns ihr Daseyn bewähren, und sich nicht außer dem Bewußtseyn unsrer Persönlichkeit äußern, einleuchtend werden. In uns selbst also müssen wir das Merkmal der Gottheit aufsuchen, durch welches uns dieselbe allein ihr Daseyn ankündigen kann; das Merkmal, welches dieselbe der Vernunft jedes Menschen zugänglich und den Glauben an sie von seinen theoretischen Einsichten unabhängig macht; das einzige, durch welches nicht nur aller Widerspruch zwischen Religion und Moral aufgehoben, sondern auch der nothwendige, aber auch einzig durch dasselbe denkbare Zusammenhang zwischen beyden auf immer gesichert ist.

Durch dieses Merkmal lernen wir an der Gottheit gerade dasjenige kennen, was bisher von den Theologen gewöhnlich für das tiefste Geheimniß ausgegeben wurde, und woran uns am allermeisten gelegen seyn muß — die eigentliche Triebfeder ihres Willens, den höchsten Zweck aller ihrer Handlungen, und das oberste Gesetz ihrer Weisheit. So lange es nur bloße Ahndungen vom reinen Sittengesetze gab, und die praktische Vernunft nur noch

in einem undurchdringlichen Nebel von Vorurtheilen wirkte, den die Irrthümer der theoretischen um sie herum zusammen gezogen, so lange war freylich der Wille der Gottheit ein Geheimniß. Damals waren die Gottesgelehrten unter sich einig, daß man nur durch äußere übernatürliche Offenbarung erfahren könnte, was uns die Gottheit von ihren unerforschlichen Rathschlüssen wissen zu lassen für gut fände. Dafür war aber auch das meiste, was die Stellvertreter und Seher Gottes den Laien im Namen Gottes ankündigten, entweder unsittlich, oder wenigstens unvernünftig. Um die Gottheit von der Natur zu unterscheiden, setzten sie beyde in allen ihren Eigenschaften einander entgegen, machten die menschliche Natur zur erklärten Feindin Gottes, und ließen die unbegreifliche Weisheit als Bedingung ihrer Aussöhnung mit der Menschheit nichts anders wollen, als was der Menschheit zuwider war, Verläugnung der Naturtriebe, Verzicht auf Freyheit des Willens und Gefangennehmung der Vernunft zum Behuf des blinden Glaubens. Freylich wird durch die heut zu Tage viel weiter vorgerückte Bekanntschaft mit der Natur der supernaturalistische Widerspruch zwischen dem freyen Willen der Gottheit und der menschlichen Vernunft sehr gemildert. Allein so lange man das höchste Gesetz des göttlichen Willens, den letzten Zweck der göttlichen Vernunft für ein Geheimniß ansieht, das nur durch Offenbarung bekannt werden kann; so lange man dieses Gesetz und diesen Zweck von der frey und um

ihrer selbst willen beabsichtigten Gesetzmäßigkeit unterscheidet: so lange kann der Gottheit nur durch Inkonsequenz das Sittliche, das heißt, ein uns völlig begreifliches, durch unser Selbstbewußtseyn einleuchtendes Wollen, beygelegt werden.

So lange die Freyheit und das Gesetz des Willens wie bisher verkannt, und mit ihnen der eigentliche Grund und die Natur der sittlichen Verbindlichkeit unsern Selbstdenkern ein Geheimniß bleiben, so lange die Philosophie durch ihre mißlungenen Spekulationen über dieses große Problem in vier Hauptpartheyen und in die zahllosen Modifikationen derselben getheilt seyn, oder, welches für mich eben so viel heißt, so lange der Begriff der Sittlichkeit aus dem durch die theoretische Vernunft geleiteten Triebe nach Vergnügen, oder auch aus der mit dem sittlichen Willen verwechselten praktischen Vernunft abgeleitet, und daher in beyden Fällen die Freyheit geläugnet werden wird: so lange wird auch der eigentliche Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes ein Geheimniß bleiben, und die Grundwahrheit der Religion wird das Schicksal haben, das sie noch gegenwärtig hat, von dem einen Theile der Philosophen nach verschiedenen einander widersprechenden Methoden durch sogenannte Beweise der theoretischen Vernunft demonstriert, von dem zweyten aus übernatürlichen Begebenheiten, Inspirationen und den heiligen Büchern der Hebräer erwiesen,

von dem dritten geradezu geläugnet, und von dem vierten als ein unauflösliches Problem, als eine Frage, die für uns keinen Sinn hat, von der Hand gewiesen zu werden; so lange wird auch die tiefe Gleichgültigkeit gegen Religion überhaupt fortwähren müssen, die sich des größten Theils unserer denkenden Köpfe, und durch dieselben auch eines nicht unbeträchtlichen Theils des großen Haufens bemächtiget hat; eine Gleichgültigkeit, die den mißlichen Zustand der theoretischen Erkenntniß der Grundwahrheiten der Religion vielleicht noch mehr ankündiget, als den von so manchem blinden Eiferer gepredigten Verfall der Sitten, und die an die Stelle des Fanatismus in dem Verhältnisse eingetreten ist, als die Theorie der Sittlichkeit vom stoischen Monachismus zum epikurischen Libertinismus überging, und die Tugend, aus der thörichten Spekulation des Aberglaubens, sich durch Entbehren und Nichtthun von der Hölle los und im Himmel anzukaufen, die klügere Kunst des Unglaubens geworden ist; über den durch Mäßigung gesicherten und erhöheten Genuß des gegenwärtigen Lebens das zukünftige zu vergessen. Den weitern Fortschritt und das Umsichgreifen dieser Gleichgültigkeit zu hemmen, das Interesse des gegenwärtigen Lebens mit der Erwartung eines zukünftigen zu vereinigen, und die Sittlichkeit durch deutliche Begriffe von ihrer eigentlichen Triebfeder zu dem anerkannten Range der Weisheit zu erheben, kann nur das Werk einer neuen

Philosophie seyn, welche nach einer vollendeten und strengen Wissenschaft der ursprünglichen Form unserer Geisteskräfte das Problem von der Freyheit des Willens auflösen wird, das von allen bisherigen Philosophieen nicht einmal gehörig aufgeworfen, sondern in dem Verhältnisse mehr verwickelt worden ist, als sich ihre Spekulationen von denjenigen Ueberzeugungen des gemeinen und gesunden Verstandes entfernten, welche die Freyheit des Willens als Thatsache des Bewußtseyns annimmt, und welcher die mit sich selbst einige philosophierende Vernunft nie widersprechen kann. Durch jene Auflösung werden sich die Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe nach und nach von selbst verlieren, welche die theoretische Vernunft bey dem bisherigen Zustande der Philosophie den Aussprüchen der praktischen entgegen setzte. Mit ihnen werden auch die bisherigen Scheingründe für und wider das Daseyn Gottes aus dem Gebiethe der Philosophie verschwinden, und dem einzig wahren Ueberzeugungsgrunde Raum lassen, den der Selbstdenker in dem endlich auch durch seine theoretischen Principien völlig gerechtfertigten Bewußtseyn der Freyheit finden wird. Religiosität wird Folge der Moralität, belohnende Aufmunterung der Tugend, und züchtigendes Schrecken des Lasters werden. Nur in den Augenblicken, wo der Bösewicht den Richterstuhl seines Gewissens, um sich vor demselben zu entsündigen, in Anspruch zu nehmen strebt, wird er das Daseyn Gottes bezweifeln können, während der

Rechtschaffene durch jede gute Handlung in seinem Glauben gestärkt werden, in jeder eine neue Bestätigung von der Realität des weisen und guten Urwesens erhalten wird, das sich ihm durch den Adel seiner eigenen Seele ankündiget. Mit vergebens abgewandtem Auge des Geistes wird der eine vor dem Gedanken an den Richter zittern, der ihm durch seine eigene Vernunft sein Urtheil spricht, und von dem er sich weder hinter die Bollwerke des Atheismus, noch des dogmatischen Skepticismus — die nicht mehr seyn werden — verbergen kann. Der andere hingegen wird mit jedem Fortschritte auf dem Wege der moralischen Kultur die Gottheit näher kennen lernen, und in dem Gedanken an dieselbe mehr Wahrheit, Interesse, Seligkeit antreffen. Und es wird erfüllt werden in jenen Tagen, was in einem sehr bekannten, aber von den Supernaturalisten wie von den Naturalisten gleich verkannten Buche geschrieben steht: Selig sind die, welche reines Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen.

Eilfter Brief.

Grundlinien zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie überhaupt, und insbesondere der stoischen und epikurischen.

Es hat Sie befremdet, l. Fr., daß ich in der Ihnen mitgetheilten Betrachtung über die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst in Rücksicht auf die Begriffe von Pflicht und Recht *), den Stoicismus und Epikurismus mit Stillschweigen übergangen habe. Sie bemerken sehr richtig: „Alle „auch noch so verschiedenen Vorstellungsarten von „der Sittlichkeit, (nicht einmal die skeptischen und supernaturalistischen ausgenommen) wären nichts weiter als verschiedene Modifikationen entweder des epikurischen oder des stoischen Grundbegriffes, und durch eine genaue Vergleichung dieser beyden müsse sich der Gesichtspunkt ergeben, aus welchem sich die Geschichte „aller Fortschritte und Verirrungen der über die „Moralität philosophierenden Vernunft als ein „pragmatisches Ganzes darstellen läßt.“ Ich bin hierüber völlig mit Ihnen einverstanden. Allein ich glaubte diese wichtige Vergleichung bis dahin aufschieben zu müssen, wo ich durch meine Er-

*) Der zweyte Brief in diesem Bande.

örterungen der Begriffe von der Freyheit, und dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe die Merkmale desjenigen Begriffes von der Sittlichkeit aufgestellt hätte, der, von dem stoischen und epikurischen gleich wesentlich verschieden, allein in Stand setzen kann, die bisherigen Vorstellungsarten nicht selbst wieder als Parthey, das heißt, weder als Stoiker noch als Epikuräer, beurtheilen zu müssen. Wenn die von mir entwickelten Grundbegriffe von der Freyheit und dem Gesetze des Willens richtig sind: so müssen dieselben die einzig möglichen Principien einer unpartheyischen und fruchtbaren Vergleichung des Stoicismus und Epikurismus enthalten; so muß sich aus denselben der Ursprung, das Wesen und jede Eigenthümlichkeit von beyden in einem ganz neuen und hellen Lichte zeigen, das Wahre von dem Falschen in beyden mit Bestimmtheit absondern, und das Mißverständniß, das ihnen gemeinschaftlich zum Grunde liegt, genau angeben, und völlig hinwegräumen lassen. Auf der andern Seite müssen aber auch meine Grundbegriffe von der Freyheit und dem Gesetze des Willens vermittelst einer solchen durch sie allein möglichen Auflösung bisher unauflöslicher Räthsel eine Bestätigung erhalten, die denselben bey ihrer Neuheit und ihrem Widerspruch mit den bisher angenommenen und angewöhnten Vorstellungsarten nichts weniger als entbehrlich seyn kann.

Die ausführliche Behandlung dieses Stoffes würde nur durch ein ziemlich weitläuftiges Werk möglich seyn, zu dem ich hier nur einige Hauptideen entwerfen kann.

Dem richtigen, aber bis jetzt noch ganz verkannten Begriffe von der Freyheit des Willens ist in der künftigen praktischen Philosophie eben dieselbe Funktion aufbehalten, die dem richtigen und bis jetzt nicht weniger verkannten Begriffe von der Vorstellung in der künftigen Philosophie überhaupt, und insbesondere in der theoretischen bevorsteht. Der eine wird wie der andere die erste, folglich zwar nicht die einzige, aber doch die vornehmste Bedingung ausmachen, unter welcher die philosophierende Vernunft in ihren künftigen Repräsentanten über die ihr eigenthümlichen Principien mit sich selbst einig seyn wird. Nicht jedes Mißverständniß, aber doch das vornehmste, welches die Empiriker und Rationalisten bisher entzweyt und den Skepticismus begründet hat, fällt durch denjenigen Begriff von Vorstellung hinweg, aus dem es sich ergiebt, daß die Vorstellungen weder aus der Erfahrung geschöpft noch auch angeboren seyn können. Nicht jedes Mißverständniß, aber doch das vornehmste, welches die Stoiker und Epikuräer bisher entzweyt und den Skepticismus in der Moral begründet hat, fällt durch denjenigen Begriff von der Freyheit des Willens hinweg, aus dem es

sich ergiebt, daß die sittlichen Handlungen weder durch Vernunft noch durch das Streben nach Vergnügen, weder durch den uneigennützigen noch durch den eigennützigen Trieb, weder als einzeln betrachtet, noch auch aus beyden zusammen genommen, allein hervorgebracht werden können.

Der philosophisch-bestimmte Begriff (der Grundbegriff) von der Sittlichkeit ist vor dem philosophisch-bestimmten Begriffe von dem freyen Willen unmöglich, und dieser letztere setzt die von den Philosophen bisher allgemein vernachlässigte Unterscheidung der drey verschiedenen Thatsachen des Bewußtseyns voraus, die bey jeder eigentlichen Handlung des Willens vorkommen, nämlich: die Unterscheidung der unwillkührlichen Forderung des eigennützigen Triebes von der ebenfalls unwillkührlichen Forderung des uneigennützigen, und dieser beyden von der willkührlichen Handlung des Entschlusses.

Die philosophisch bestimmte, das heißt, die auf ihre letzten Gründe zurückgeführte Unterscheidung dieser drey Thatsachen, ist nur dadurch möglich, daß dieselben als verschiedene Folgen verschiedener im menschlichen Gemüthe vorhandener Gründe, oder, welches hier eben so viel heißt, als Aeußerungen verschiedener Vermögen des Gemüthes, gedacht und erkannt werden, folglich als die Wirkungen erstens des durch

theo-

theoretiſche Vernunft modificierten Triebes nach Vergnügen, zweytens der praktiſchen Vernunft, drittens der Freyheit, oder des Vermögens der Willkühr.

Durch den gemeinen und geſunden Verſtand denkt man ſich unter dieſen drey Vermögen nichts weiter, als die in der Seele wirkſamen Urſachen der drey verſchiedenen Thatſachen, die man durch bloße aber klare Gefühle kennt, ohne daß man einer weitern Rechenſchaft über die Frage: Worin jene Urſachen beſtänden? bedürftig oder fähig wäre. Man unterſcheidet durch die Evidenz des Gefühls die Forderungen des Gewiſſens von den Forderungen der Eigenliebe, das was man thun ſoll oder darf, von dem was uns zu thun oder zu laſſen gelüſtet, und iſt ſich bewußt, daß es nur auf uns ſelbſt ankomme, entweder das was man ſoll oder darf, oder aber was einem gelüſtet, zu thun oder zu laſſen. Man unterſcheidet folglich klar genug die Freyheit des Willens von den Ausſprüchen des Gewiſſens, und von den Antrieben durch Neigungen und Begierden. Dieſe Ueberzeugung des gemeinen und geſunden Verſtandes iſt wahr, in wie ferne ſie durch richtige Gefühle bewirkt und geleitet wird. Die gänzliche Unbekanntſchaft mit den Urſachen dieſer Gefühle, und das Unvermögen dieſelben zu unterſuchen, ſchützt gegen diejenigen Irrthümer, durch welche jene gefühlten Thatſachen

unter einander vermengt, und ihr Unterschied für eine bloße Täuschung gehalten werden könnte.

Die philosophierende Vernunft hingegen vermengt jene drey Thatsachen, so lange ihre Begriffe von den Gründen, oder den Vermögen, woraus sie sich dieselben zu erklären strebt, nicht durchgängig bestimmt sind, und Merkmale enthalten, durch welche jene Vermögen unter einander vermengt sind.

So lange es der philosophierenden Vernunft noch nicht gelungen ist, die Freyheit des Willens als ein besonderes Grundvermögen des Gemüthes von der Wirksamkeit sowohl des eigennützigen als auch des uneigennützigen Triebes zu unterscheiden: so lange ist sie auch genöthigt, die Thatsache der willkührlichen Selbstbestimmung entweder mit der Thatsache der Forderung des eigennützigen oder mit der Thatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes zu verwechseln, und eben darum in beyden Fällen einen unrichtigen Begriff von Willen aufzustellen.

Dieses war bey allen Systemen der bisherigen Philosophie der Fall, und ist es auch noch bey der Vorstellungsart derjenigen Freunde der kritischen Philosophie, welche das Vermögen der Freyheit des Willens in der praktischen Vernunft aufsuchen, eben darum die Thatsache der Selbstbestimmung für die Thatsache der Forderung des uneigennützigen

Triebes halten, und dieselbe nur bey den sittlichen Handlungen für ein wirkliches Faktum, bey den unsittlichen aber für eine bloße Täuschung erklären müssen. Sie stellen eine neue Modifikation des Stoicismus auf, der nur dem Tugendhaften oder dem Weisen die Freyheit einräumte.

Es sind nur genau so viele wesentlich verschiedene Grundbegriffe von der Sittlichkeit möglich, als sich Verwechselungen der beym Zustande des Wollens wirksamen Vermögen des Gemüthes mit der Freyheit denken lassen. Die Freyheit kann nur entweder mit dem uneigennützigen oder mit dem eigennützigen Triebe verwechselt werden. Die eine Verwechselung giebt den Stoicismus, die andere den Epikurismus.

Beyden Systemen fehlte es an demjenigen Merkmale, durch welches sich das Wollen von dem unwillkührlichen Begehren unterscheidet. In beyden wurde das bloß sinnliche instinktartige Begehren das unvernünftige Wollen genannt, während unter dem vernünftigen Wollen von dem Stoiker nichts als die Wirkung der praktischen Vernunft, und von dem Epikuräer nichts als Wirkung des durch theoretische Vernunft modificierten Triebes nach Vergnügen verstanden wurde.

Der Stoicismus legte die Thatsache der Forderung des uneigennützigen, der Epikurismus die

Thatsache der Forderung des eigennützigen Triebes zum Grunde. Jedes dieser Systeme ging von einer und zwar nur von Einer der unwillkührlichen Forderungen aus, die bey jedem eigentlichen Wollen vorkommen, die sich aber nur durch den richtigen Begriff von der Freyheit, der in beyden Systemen fehlte, vereinigen lassen. Jedes stritt für seine Grundwahrheit, die es der Grundwahrheit des andern durch ein gemeinschaftliches Mißverständniß entgegen zu setzen genöthiget war. Der Stoiker verkannte die Forderung des durch theoretische Vernunft modificierten eigennützigen Triebes, die er für die Forderung des uneigennützigen hielt, und der Epikuräer die Forderung des uneigennützigen, an deren Stelle er die Forderung des durch theoretische Vernunft modificierten eigennützigen setzte. Der eine verdrängte durch das Gesetz der praktischen Vernunft das Naturgesetz des durch Denkkraft geleiteten Triebes nach Vergnügen, der andere dieses durch jenes. Beyde Systeme sind so sehr einander entgegen gesetzt, als die beyden Triebe, die das einseitige Thema ihrer Untersuchungen ausmachten.

Weder in dem stoischen noch in dem epikurischen Grundbegriffe von der Sittlichkeit konnten die beyden Grundtriebe der menschlichen Natur auf eine andere Weise gedacht werden, als dadurch, daß man den einen an die Stelle des andern setzte. In keiner von diesen beyden Vorstellungsarten wurde die Handlung der willkührlichen Selbstbestimmung von

den Wirkungen der beyden Triebe unterschieden. Die sittliche Handlung mußte daher entweder als die bloße Wirkung der praktischen Vernunft, das ist, des uneigennützigen den eigennützigen nicht leitenden, sondern unterdrückenden Triebes, oder aber als die bloße Wirkung des durch theoretische Vernunft modificierten Strebens nach Vergnügen, das ist des eigennützigen durch Denkkraft sich selbst leitenden Triebes gedacht werden. Dem Stoiker konnte keine Befriedigung des eigennützigen Triebes denkbar seyn, welche sittlich, und dem Epikuräer keine sittliche Handlung, welche nicht bloße Befriedigung des eigennützigen Triebes gewesen wäre.

Findet beym Zustande des Wollens keine von den Wirkungen der beyden Triebe verschiedene und unabhängige Handlung der Freyheit Statt, so ist alles Wollen, folglich auch das sittliche, bloße Aeußerung entweder des uneigennützigen oder des eigennützigen, aber immer des unwillkührlichen Begehrens, und das Sittengesetz ist ein bloßes Naturgesetz, das durch eine unvermeidliche Nothwendigkeit erfüllt wird. Die Sittlichkeit besteht dann im Stoicismus in Rücksicht auf die vernünftige Natur in einer unwillkührlichen Mißbilligung aller Forderungen des eigennützigen Triebes, und in Rücksicht auf die sinnliche Natur in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz; die Unsittlichkeit aber in dem Mangel an dieser Gleichgültigkeit, der aus der Schwäche der über den

Werth der sinnlichen Objekte unrichtig urtheilenden Vernunft erfolgt. Im Epikurismus hingegen besteht die Sittlichkeit in der unwillkührlichen durch Lust und Unlust bestimmten Geschäftigkeit der Vernunft, die Angelegenheiten des Triebes nach Vergnügen zu ordnen, und in der Geschmeidigkeit dieses Triebes sich durch Raisonnements lenken zu lassen; die Unsittlichkeit aber, im bloßen Mangel an Klugheit, der aus der Schwäche der Vernunft, und aus der übermäßigen Reitzbarkeit oder Stumpfheit der Organe erfolgt.

Der richtige Begriff von dem vollständigen Objekte des sittlichen Willens, dem ganzen Gute des Menschen (das man unrichtig das höchste genannt hat), ist nur durch einen richtigen Begriff vom Willen möglich, und war daher im Stoicismus sowohl als im Epikurismus unmöglich. Gleichwie dieses ganze Gut nur in der Befriedigung beyder Triebe der menschlichen Natur bestehen kann, so setzt der richtige Begriff von demselben einen Begriff vom Willen voraus, in welchem nicht nur keiner dieser Triebe den andern aufhebt, sondern vielmehr der eine sich ohne den andern nicht denken läßt, einen Begriff, an welchem es aller bisherigen Philosophie gefehlt hat.

Sowohl der Stoiker als Epikuräer nahmen nur Einen von den beyden Trieben, die beym Zustande des Wollens geschäftig sind, und deren Aeuße-

rungen nur durch Freyheit zur Triebfeder der Willenshandlung erhoben werden können, für den sittlichen Willen selbst, und beyde nahmen nur Eines der beyden Objekte dieser Triebe, aus deren Vereinigung das ganze Objekt des sittlichen Willens besteht, für dieses Ganze selbst.

Die Aufmerksamkeit des Stoikers war einzig mit demjenigen Theile des von ihm verkannten ganzen Gutes beschäftiget, auf welchen der uneigennützige Trieb gerichtet ist. Er entdeckte daher auch von diesem Theile so viel Wahres, als sich an demselben ohne Rücksicht auf sein richtiges Verhältniß zu dem andern Theile entdecken läßt. Er setzte den Charakter der Sittlichkeit in den wesentlichen Unterschied zwischen dem Anständigen und Nützlichen, dem an sich selbst Begehrungswerthen, und dem an sich selbst Gleichgültigen, dem wahren und scheinbaren Guten, und das Wesen der Tugend in ihre Abhängigkeit von der bloßen Vernunft, und in ihre Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit.

Die Aufmerksamkeit des Epikuräers war einzig mit demjenigen Theile des von ihm verkannten ganzen Gutes beschäftiget, auf welchen der eigennützige Trieb gerichtet ist. Er entdeckte daher auch von diesem Theile so viel Wahres, als sich an demselben ohne Rücksicht auf sein richtiges Verhältniß zu dem andern Theile entdecken läßt. Er fand,

daß sich Glückseligkeit nur als die durch Vernunft veranstaltete Befriedigung des Triebes nach Vergnügen denken lasse, daß dieser Trieb ein Grundtrieb der menschlichen Natur sey, und daß also seine Befriedigung von der Vernunft nicht nur gebilliget, sondern sogar nothwendig befunden werden müsse, daß es zwischen dem Anständigen und dem wahrhaft Nützlichen keinen Unterschied geben könne, und daß die sittliche Handlung als Handlung des vernünftigen Begehrens das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit sey.

Beyde verkannten das Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Der Stoiker setzte die Sittlichkeit an die Stelle der Glückseligkeit. Er fand die erstere allein des Namens der letztern würdig, erklärte sie nicht nur für das höchste, sondern sogar für das einzige wahre Gut, und setzte alle Gegenstände der Befriedigung des eigennützigen Triebes unter die bloßen Scheingüter, die nur in so ferne Werth erhalten könnten, als sie der vernünftigen Natur Gelegenheit gäben, sie zu verachten. Er schloß aus seinem Begriffe von Glückseligkeit allen sinnlichen Genuß aus, und nahm nichts als die Zufriedenheit, die aus dem Verstummen der unterdrückten Neigungen und aus dem Bewußtseyn des sittlichen Werthes entspringt, in dieselbe auf.

Der Epikuräer setzte die Glückseligkeit an die Stelle der Sittlichkeit. Er erklärte die Glückseligkeit für das höchste Gut, das heißt für dasje-

nige, welches allen übrigen Dingen, und folglich auch den Handlungen des vernünftigen Willens, allein den Rang wahrer Güter zu ertheilen fähig wäre, und dem folglich auch die Tugend als Mittel zu seinem Zwecke untergeordnet seyn müßte. Er schloß daher aus seinem Begriffe von Sittlichkeit alles aus, was sich nicht aus dem Streben nach Vergnügen und dem Abscheu vor Mißvergnügen begreifen läßt, und nahm in denselben alles auf, was sich als Mittel des mannigfaltigsten, innigsten und dauerhaftesten Genusses denken läßt.

Nach der stoischen Vorstellungsart konnte keine Aeußerung des sinnlichen Triebes durch eine Handlung der Vernunft — und nach der epikurischen keine Handlung der Vernunft anders als durch Aeußerung des sinnlichen Triebes zum Range der Sittlichkeit erhoben werden. Die Vernunft konnte in dem einen Systeme nur durch sich selbst, in dem andern nur durch Sinnlichkeit zur Glückseligkeit führen, und ihre beseligende Kraft konnte in dem einen durch Sinnlichkeit nur aufgehoben, in dem andern aber nur allein aus derselben geschöpft werden.

Da der Einfluß, den der Stoiker dem eigennützigen Triebe bey der Sittlichkeit einräumte, bloß negativ ist, und die Funktion, die diesem Triebe bey einer sittlichen Handlung zukommen sollte, lediglich darin besteht, sich durch den uneigen-

nützigen zurückweisen zu lassen, so konnte in diesem Systeme keine andere Art von Pflicht Statt finden, als diejenige, welche in der Nothwendigkeit besteht, sich von den Befriedigungen des eigennützigen Triebes zu enthalten, die dem Gesetz des uneigennützigen widersprechen. Wirklich erkannte der Stoicismus keine andern Pflichten für moralisch, als die, welche man unter dem Namen der vollkommenen begreift. Diese allein wurden von ihm unter die um ihrer selbst willen begehrungswerthen Dinge, unter die wahren Güter, gezählt, die unvollkommenen Pflichten hingegen unter die gleichgültigen Dinge und bloßen Scheingüter verwiesen. So rein und gesund daher die stoische Sittenlehre in Rücksicht auf die Pflichten der Gerechtigkeit, d. h. in Rücksicht auf diejenigen Pflichten war, welche die Enthaltung von den Befriedigungen gebiethen, die dem praktischen Gesetze wirklich unmittelbar und ohne Ausnahme widersprechen, so unrein und schwärmerisch war sie in Rücksicht auf die Pflichten der Selbstliebe und der Wohlthätigkeit, in denen sie die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Nothwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen in uns selbst und in andern Menschen — und in Rücksicht auf die erlaubten Genüsse, in denen sie die durch jenes Gesetz mögliche, und in so ferne rechtmäßige Befriedigung des eigennützigen Triebes verkannte. Sie war genöthiget, den un-

vollkommenen Pflichten und Rechten den Charakter der Sittlichkeit zu rauben, um mit demselben die vollkommenen ausstatten zu können.

Da der Epikuräer dem eigennützigen Triebe bey der Sittlichkeit keinen andern als einen positiven Einfluß einräumte, da er die Funktion dieses Triebes bey allen sittlichen Handlungen in der Bestätigung und Ausführung der Vorschriften der Vernunft bestehen ließ: so konnte er auch in seinem Systeme keine andere Art von Pflichten aufstellen, als diejenige, welche in der Nothwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes besteht. Daher mußten die unvollkommenen Pflichten im Epikurismus an die Stelle der vollkommenen treten, und den Rang nicht nur der ersten, sondern in so ferne auch der einzigen Pflichten einnehmen, in wie ferne die Pflichten der Gerechtigkeit unter die Pflichten der Selbstliebe und der Wohlthätigkeiten gezählt, und nur als eine Art derselben, wie diese, von den selbstischen und sympathetischen Neigungen abgeleitet wurden. So wenig daher der epikurischen Sittenlehre in Rücksicht auf die nothwendigen und vernunftmäßigen Befriedigungen des Triebes nach Vergnügen, die in den Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens vorkommen, materielle Wahrheit abgesprochen werden kann: so durchgängig ist ihre Lehre von der Gerechtigkeit verwerflich, und diese vollkommene Pflicht, die

sich durchaus nicht als Nothwendigkeit einer Befriedigung des eigennützigen Triebes, die sich nur als eine durch keinen Nutzen zu vergütende, jede Aussicht auf Nutzen ausschließende Nothwendigkeit der Nichtbefriedigung denken läßt, ist durch den Epikurismus sogar in ihrem ganzen Objekte verkannt worden. Der Charakter der Gerechtigkeit wird gänzlich aufgehoben, wenn man ihre Nothwendigkeit von was immer für einer selbstischen oder sympathetischen Neigung ableitet. Diese große Wahrheit kann nicht oft genug wiederhohlt, nicht tief genug eingeprägt werden, da leider! der bey weitem größte Theil unsrer Sittenlehrer auf den Kathedern und Kanzeln in der mit der Glückseligkeitslehre verwechselten Moral von keinem andern Ursprung der Gerechtigkeit wissen will. So weit ist dieses aufgeklärte Zeitalter in derjenigen Wissenschaft zurück, die von den Aufklärern selbst bey jeder Gelegenheit als die unentbehrlichste, wichtigste, leichteste und vollendetste gepriesen wird.

Da das nächste unmittelbare und eigentliche Objekt des Sittengesetzes die bloße Handlung des Willens ist, diese aber in der Selbstbestimmung der Person entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes besteht: so hat dieser Trieb auf das Objekt des Sittengesetzes einen wesentlichen, das heißt einen solchen Einfluß, ohne welchen sich weder das Sitten-

geſetz ſelbſt, noch was immer für eine ſittliche Handlung denken läßt. Dieſer Einfluß iſt negativ, wo das Geſetz Nichtbefriedigung, poſitiv, wo daſſelbe Befriedigung des eigennützigen Triebes nothwendig macht; das eine findet bey den vollkommenen, das andere bey den unvollkommenen Pflichten Statt.

Da die Stoiker allen poſitiven Einfluß des eigennützigen Triebes auf die ſittlichen Handlungen läugneten; ſo konnte es für ſie kein anderes Objekt des ſittlichen Willens geben, als welches ſich aus dem uneigennützigen Triebe allein begreifen läßt — das bloße Geſetz der Vernunft, und durchaus keine andere Art von Anwendung dieſes Geſetzes, als das Zurückweiſen der Forderungen des eigennützigen Triebes, und nur eine einzige Tugend, die ihren Charakter und Werth nicht durch die Stärke und Beſchaffenheit der Neigungen, die durch ſie beherrſcht, und nicht durch die Folgen für das Wohlbefinden, die durch ſie erzeugt werden, ſondern allein durch ihren Urſprung aus der unveränderlichen Vernunft erhält. Die verſchiedenen Aeußerungen der vernünftigen Natur, welche man durch die Benennungen beſonderer Tugenden von einander unterſcheidet, ſind in der ſtoiſchen Vorſtellungsart von einander unzertrennlich. Die Vernunft bleibt immer ſich ſelbſt gleich, ſie kann ſich in keinem Falle zuwider handeln, und der Weiſe, in deſſen Perſon ſie einmal ihre Wirkſamkeit äußert,

besitzt alle Tugenden, und der Unweise, der ihr einmal zuwider handelt, alle Laster. Da weder die Uebereinstimmung noch der Widerspruch mit der Vernunft Grade zulassen, so sind auch alle Tugenden und alle Laster, deren Wesen in dieser Uebereinstimmung und diesem Widerspruche besteht, an innerem Werth unter einander völlig gleich.

Indem die Epikuräer bey den sittlichen Handlungen keinen andern als einen positiven Einfluß des eigennützigen Triebes anerkannten, so mußten sich in ihrem Systeme so vielerley Arten der Sittlichkeit denken lassen, als es Modifikationen der Empfänglichkeit von Lust und Unlust durch Organisation, Temperament, Erziehung, Glücksumstände u. s. w. giebt. Die den eigennützigen Trieb bloß um seiner selbst willen leitende Denkkraft ist in ihren Vorschriften auf bloße Befriedigungen dieses Triebes eingeschränkt, und da diese Befriedigungen sowohl als die Forderungen, die ihnen zum Grunde liegen, von äußeren, zufälligen und von der Vernunft unabhängigen Umständen abhängen, so muß sich die Vernunft bey der sittlichen Gesetzgebung nach diesen Umständen richten. Das höchste Gesetz also, unter welchem alle sittlichen Vorschriften stehen, und durch welches alle ihre Gültigkeit und Anwendbarkeit erhalten, wird durch den größten möglichen Vortheil bestimmt, der sich aus der jeweiligen äußeren und inneren Lage einer Person ziehen läßt, und der so verschieden und so

veränderlich ist, als diese Lage selbst. Die gerühmte Treue gegen die Forderungen der Natur, die von dem Epikuräer als das unveränderliche und feste Princip seiner Moral angegeben wird, läßt sich daher nur als die fortwährende Veränderlichkeit des sittlichen Charakters, als sklavische Nachgiebigkeit gegen die Launen des Schicksals, und als ununterbrochene Aufmerksamkeit auf das Interesse des gegenwärtigen Augenblickes denken. Diesem Princip zu Folge kann die sittliche Gesinnung entweder nur in der ängstlichen und schlauen Politik bestehen, welche die Kräfte des Gemüthes und die Zeit des Genusses durch peinliche Berechnung der Folgen jeder Handlung, und durch vergebliche Anstrengungen Zufälle vorherzusehen, verschwendet, oder in dem durch Ueberdruß von einer Klugheit, die das Leben so sauer macht, hervorgebrachten Entschlusse, die Absichten der Natur nicht durch Raisonnements, sondern durch Gefühle allein auszuspähen, lediglich auf die Stimme der Lust und Unlust zu horchen, und dem sogenannten Herzen in Allem seinen Willen zu thun.

So wurde im Stoicismus die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von dem eigennützigen Triebe bey der sittlichen Gesetzgebung auf die Anwendung des Gesetzes, und im Epikurismus die Abhängigkeit der Person von dem eigennützigen Triebe in der Anwendung des Gesetzes auf die

Gesetzgebung selbst ausgedehnt, und das Gesetz des Willens verlor in dem einen Systeme seine Anwendbarkeit für alle diejenigen Fälle, wo sich dieselbe nicht ohne positiven Einfluß des eigennützigen Triebes denken läßt, und in dem andern nicht nur seine Verbindlichkeit für alle Fälle, wo das Gesetz die Forderungen des eigennützigen Triebes schlechterdings zurückweiset, sondern auch seine Sittlichkeit in denjenigen, wo es diese Forderungen begünstiget.

Bey keiner andern Aeußerung des moralischen Gefühls kündiget sich die Thatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes so augenscheinlich und so sehr in ihrem eigenthümlichen Lichte an, als bey dem Bewußtseyn der vollkommenen Pflicht, wo der uneigennützige Trieb die Herrschaft, die ihm über den eigennützigen im Zustande des Wollens zukömmt, am bestimmtesten, und zwar dadurch äußert, daß er die, seinem Gesetze widersprechende Befriedigung des letztern geradezu abweiset, und Nichtbefriedigung gebiethet, während dieser auf Befriedigung dringt. Der gerechte Wille macht hier den Anspruch des einzigen Gesetzes gegen alle Ansprüche der Selbstliebe und der Sympathie geltend. Da hingegen beym Bewußtseyn der unvollkommenen Pflichten, wo die praktische Vernunft Befriedigung entweder der selbstischen oder der sympathetischen Neigung nothwendig macht, der uneigen-

gennützige Trieb die Forderung des eigennützigen sanktioniert, und das Gesetz der Freyheit mit dem Triebe nach Vergnügen Hand in Hand geht, — Pflicht und Neigung sich gleichsam in einander verlieren. Hieraus begreift es sich, wie es zuging, daß der Stoiker das Eigenthümliche der evidentesten Forderung des uneigennützigen Triebes zum allgemeinen Charakter der Forderungen dieses Triebes überhaupt erhob, daß er den ganzen Charakter der Sittlichkeit in dem Eigenthümlichen der Gerechtigkeit aufsuchte, und daß seine Sittenlehre in Rücksicht auf die vollkommenen Pflichten eben so richtig, als in Rücksicht auf die unvollkommenen unrichtig war. Die Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes ist der menschlichen Natur bey den Pflichten der Gerechtigkeit eben so sehr angemessen, als sie derselben bey den Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens widerspricht, und der uneigennützige Trieb macht in gewissen Fällen die ihm nicht widersprechenden Befriedigungen des eigennützigen eben so nothwendig, als er die ihm widersprechenden in andern Fällen unmöglich macht. Die Beschuldigung, welche dem Stoiker durch den Epikuräer gemacht wird, daß seine Lehre der menschlichen Natur Unmöglichkeiten zumuthe, würde daher vollkommen gegründet seyn, wenn sie sich auf denjenigen Theil dieser Lehre einschränkte, der den erlaubten und gebothenen Befriedigungen des eigennützigen Triebes die Sittlichkeit absprach, und wenn sie nicht diese Be-

friedigungen durch Gründe in Schutz genommen hätte, durch welche die Sittlichkeit derselben nicht weniger aufgehoben wurde. Allein eben so unrichtig wird die stoische Moral von einigen neuern Philosophen beurtheilt, welche derselben eingestehen, sie habe in dem Bilde des Weisen, das von ihr aufgestellt wurde, das Ideal der sittlichen Vollkommenheit geliefert, das zwar dem Menschen in keinem Zeitpunkte seiner Existenz völlig erreichbar, dem aber derselbe durch Fortschritte ins Unendliche in seiner unsterblichen Existenz sich anzunähern bestimmt wäre, und es sey an diesem Ideale weiter nichts auszusetzen, als daß es von dem Stoiker mit der in diesem Leben erreichbaren Sittlichkeit, d. i. mit der wirklichen Tugend, verwechselt worden wäre. Es wird dem Stoicismus offenbar zu viel eingeräumt, wenn man sein System der Moralität auch nur als bloßes Ideal für wahr und richtig erklärt, so wie demselben offenbar zu nahe getreten wird, wenn man denjenigen Theil dieses Systemes, der die bloße Gerechtigkeit betrifft, ein unerreichbares Ideal nennt. Was der Stoiker für die Gerechtigkeit fordert, ist nicht mehr und nicht weniger, als was jeder Rechtschaffene durch das sittliche Gefühl sich selbst zumuthen soll, und wirklich erfüllt. Allein was der stoische Begriff von den unvollkommenen Pflichten voraussetzt und behauptet, übersteigt nicht nur alle Kräfte der sinnlichen Natur, sondern widerspricht sogar den

Geſetzen der vernünftigen; iſt nicht nur phyſiſch, ſondern auch moraliſch unmöglich.

Die Thatſache der Forderung des durch Denkkraft modificierten Triebes nach Vergnügen kündiget ſich in dem Bewußtſeyn der Pflichten der Selbſtliebe und des Wohlwollens durch das Gefühl unter dem Charakter der Sittlichkeit an. Der uneigennützige Trieb gebiethet in gewiſſen Fällen die Befriedigung der ſelbſtiſchen oder der ſympathetiſchen Neigung, und man iſt ſich dabey der Vernünftigkeit der Richtung bewußt, die der Trieb dabey angenommen hat. Veranlaſſung genug für den Epikuräer, die Nothwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes, die hier aus dem Geſetz des uneigennützigen erfolgt, lediglich in dem eigennützigen ſelbſt aufzuſuchen; zu wähnen, daß bey der Erfüllung der Pflichten der Selbſtliebe und des Wohlwollens kein anderer Trieb als der nach Vergnügen befriediget werde, und daß die Sittlichkeit, welche dieſen Trieb durch ihre Vorſchriften nur um eines höheren willen begünſtiget, keine andere Vorſchriften enthalte, als welche derſelbe nur um ſeiner ſelbſt willen annehmen kann. Der Epikuräer trifft an den unvollkommenen Pflichten, die immer durch eine Befriedigung des eigennützigen Triebes entweder in uns ſelbſt oder in andern Menſchen erfüllt werden, den Charakter desjenigen Triebes an, den er nach ſeinem Begriffe von der Vernunft (die er für

eine bloße Modifikation des Empfindungsvermögens hält) für den einzigen Grundtrieb der menschlichen Natur annehmen kann. Selbstliebe und Sympathie, als die zwey ursprünglich verschiedenen Aeußerungen des Triebes nach Vergnügen, sind ihm daher die einzigen Quellen aller sittlichen Verbindlichkeit, und folglich auch der Gerechtigkeit. Während der Stoiker den Befriedigungen dieser beyden ursprünglichen Neigungen den Rang der Moralität aus einem Grunde absprach, durch den alle unvollkommene Pflicht, und alles Erlaubte aus seiner Moral verbannt werden mußte, räumte der Epikuräer denselben den Rang der Moralität ausschließend und aus einem Grunde ein, durch welchen alle vollkommene Pflicht aus seiner Moral verdrängt werden mußte; und wenn sich der Stoiker keine sittliche Güte denken konnte, die in der Befriedigung der Selbstliebe und der Sympathie besteht, so konnte sich der Epikuräer keine Gerechtigkeit denken, die etwas andres als eine solche Befriedigung wäre. Die unvollkommene Pflicht wurde sowohl von dem Stoiker als von dem Epikuräer verkannt: von dem Einen dadurch, daß er in dieser Pflicht gar keine, von dem Andern, daß er in derselben alle Sittlichkeit allein antraf. Allein durch den Stoiker wurde wenigstens die vollkommene Pflicht auf Unkosten der unvollkommenen gerettet, während durch den Epikuräer der Begriff nicht nur der Gerechtigkeit, sondern selbst der eigentlich sittlichen Selbstliebe und des Wohlwollens, folglich der

Moralität überhaupt, aufgehoben wurde. Der Stoiker stellte dem Epikuräer einen Begriff von der Moralität entgegen, aus welchem die unvollkommenen Pflichten ausgeschlossen waren, die nicht nur ihrer Materie nach im epikuräischen Begriffe enthalten waren, sondern in demselben das wesentlichste Merkmal ausmachten. Der Epikuräer hingegen stellte dem Stoiker einen Begriff von Moralität entgegen, aus welchem der Charakter der Gerechtigkeit ausgeschlossen war, der in dem stoischen Begriffe für das Wesen der Sittlichkeit selbst galt. Keiner vermochte daher das System des Andern durch seine Angriffe umzustoßen, und keiner den Andern durch seine Beweise von seinem Systeme zu überzeugen.

Das epikurische Ideal von der Glückseligkeit ist nicht weniger unrichtig, als das stoische von der Sittlichkeit, ungeachtet nicht zu läugnen ist, daß der Stoiker, in wie ferne er die Gerechtigkeit von dem uneigennützigen Triebe ableitete, von der Sittlichkeit richtiger als der Epikuräer, und dieser, in wie ferne er Befriedigungen des eigennützigen Triebes behauptete, die von der Vernunft gebothen und gebilliget würden, von der Glückseligkeit richtiger als der Stoiker gedacht habe. Ein völlig richtiger Begriff von Glückseligkeit setzt einen völlig richtigen Begriff von der Sittlichkeit voraus, und dieser ist so lange schlechterdings unmöglich, als man die Sittlichkeit entweder aus dem

bloßen uneigennützigen, oder aus dem bloßen eigennützigen Triebe begreifen will, und folglich das Sittengesetz entweder in seiner Materie, oder in seiner Form verkennt. Der Stoiker opferte die Materie dieses Gesetzes der Form, der Epikuräer die Form der Materie auf. Dadurch würde der Eine Sittlichkeit ohne Glückseligkeit, der Andere aber Glückseligkeit ohne Sittlichkeit gewonnen haben, wenn sich diese beyden Objekte der menschlichen Natur von einander abgesondert denken ließen, ohne nicht beyde durch diese Absonderung aufzuheben. Was der Stoiker Glückseligkeit nannte, und in der bloßen Befriedigung des uneigennützigen, und in der Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestehen ließ, ist für den gemeinen und gesunden Verstand nicht weniger empörend, als dasjenige, was dem Epikuräer Sittlichkeit hieß, und nichts als Befriedigung des eigennützigen Triebes seyn sollte. In so ferne mußte der gemeine und gesunde Verstand den epikurischen Begriff von Glückseligkeit dem stoischen, und den stoischen Begriff von Sittlichkeit dem epikurischen vorziehen, ungeachtet es ihm unmöglich werden müßte, diese Sittlichkeit mit jener Glückseligkeit zu vereinigen. Der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft ist eine Glückseligkeit, die in der bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes, und eine Sittlichkeit, die in der bloßen Nichtbefriedigung dieses Triebes besteht, so wenig denkbar, als eine Glückseligkeit, in welcher nichts als Befriedigungen des uneigennützi-

gen Triebes enthalten sind, und eine Sittlichkeit, die durchaus nichts von diesem Triebe wissen will. Aus dem wahren Begriffe der Sittlichkeit, in welchem der eigennützige Trieb die Materie, der uneigennützige die Form des Gesetzes liefert, und die Freyheit den Grund der Ausübung desselben enthält, ergiebt es sich, daß das Sittengesetz selbst diejenige Glückseligkeit zu suchen und zu bewirken gebiethet, welche allein diesen Namen verdient, und welche in denjenigen Befriedigungen des eigennützigen Triebes besteht, die durch den uneigennützigen theils gebothen, theils erlaubt sind. Diese Glückseligkeit läßt sich eben so wenig ohne gewisse Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, die keineswegs aus dem Interesse desselben erfolgen können, als ohne Befriedigungen, die aus dem bloßen Gesetze des uneigennützigen allein unbegreiflich sind, denken. In ihrem Begriffe sind sowohl Handlungen der Gerechtigkeit, bey welchen aller Eigennutz verstummen muß, als Genüsse durch die selbstischen und sympathetischen Neigungen, die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes theils gebothen, theils erlaubt sind, unentbehrlich. Sie ist mit Einem Worte das von den Stoikern und Epikuräern gleich verkannte vollständige Gut, das, in wie ferne es das letzte, nur durch Annäherung ins Unendliche erreichbare Ziel der vereinigten Triebe der menschlichen Natur ist, das höchste Gut heißen kann.

Ungeachtet in der sittlichen Gesinnung der konsequenten Stoiker Selbstliebe und Wohlwollen, so wie in der sittlichen Gesinnung der konsequenten Epikuräer die strenge Gerechtigkeit fehlen sollte, und der Eine nach seinem Begriffe von Glückseligkeit allen physischen — und der Andere nach dem seinigen allen moralischen Vergnügungen hätte entsagen müssen, so waren gleichwohl nur die wenigsten Stoiker und Epikuräer bis zum Bewußtseyn und zur Anerkennung dieser Folgen ihrer Grundbegriffe gelangt. Es ist gleich ungereimt, alle Folgerungen eines Systemes für wirkliche Behauptungen der Anhänger desselben auszugeben, und diese Folgerungen nicht zugeben oder vielmehr nicht sehen zu wollen, weil sie jenen nicht eingeleuchtet haben. Die stoische sowohl als die epikurische Sittenlehre war in dem Verhältnisse mehr oder weniger inkonsequent, als in denselben die natürlichen Folgen der unrichtigen Begriffe der philosophierenden Vernunft durch die richtigen den gemeinen und gesunden Verstand leitenden Gefühle mehr oder weniger verborgen, verdrängt und berichtiget worden sind. Der Stoiker huldigte dem vernünftigen Wohlwollen und der wohlgeordneten Selbstliebe, und der Epikuräer der strengen Gerechtigkeit durch Maximen, die ihnen durch ihr moralisches Gefühl den Grundsätzen ihrer Systeme zum Trotze aufgedrungen wurden. Der Stoiker zählte manche pflichtmäßige Handlung der Selbstliebe und des Wohlwollens, zu der ihn das Gewissen aufforderte,

unter die Pflichten der Gerechtigkeit, und der Epikuräer glaubte durch die Handlungen der Gerechtigkeit, durch die er sein Gewissen befriedigte, bloß seine selbstischen oder sympathetischen Neigungen befriediget zu haben. Der Eine wähnte nichts als seine strenge Pflicht gethan zu haben, auch wenn er mit bloßer Erlaubniß des Gesetzes der Stimme der Neigung gefolgt, und der Andere, der durchaus nichts von strenger Pflicht hören wollte, wähnte, der Vernunft lediglich aus Selbstliebe oder Sympathie gehorcht zu haben, auch wenn er ihr die größten Opfer dieser Neigungen gebracht hatte.

In dem Verhältnisse als die Philosophie der Griechen und Römer durch Geschmack und Sitten mehr oder weniger unterstützt wurde, kamen auch die natürlichen Folgen des von den Stoikern und Epikuräern verkannten Verhältnisses zwischen dem eigennützigen und dem uneigennützigen Triebe mehr oder weniger zum Vorscheine; und im goldenen Zeitalter der griechischen Kultur hatte sowohl die stoische Theorie der Sittlichkeit, als auch die epikurische der Glückseligkeit, einerseits durch das Wahre, was in ihnen durch philosophierende Vernunft aufgestellt, und andererseits durch das Falsche, was aus ihnen durch gemeinen und gesunden Verstand entfernt gehalten würde, diejenige Gestalt angenommen, in welcher sie dem Systeme der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft am nächsten gekommen sind.

In diesen bessern Zeiten hatte sich in die stoische Vorstellungsart von der Sittlichkeit ein zwar unbestimmter, aber nicht ganz unrichtiger Begriff von derjenigen Glückseligkeit, die zwar die uneigennützige Gesinnung voraussetzt, aber keineswegs aus derselben allein erfolgt — und in die epikurische Vorstellungsart von der Glückseligkeit ein zwar unbestimmter, aber nicht ganz unrichtiger Begriff der Sittlichkeit, die mehr als bloßes Mittel des Wohlbefindens ist, eingefunden, ohne daß diese beyden Begriffe aus den Principien dieser Systeme, durch welche sie ausgeschlossen waren, erfolgt wären. Ein richtigeres Gefühl überstrahlte durch seine Evidenz die unrichtigeren Begriffe von dem eigentlichen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, und hinderte, daß weder im Stoicismus die Glückseligkeit durch die Verwechselung mit der bloßen Sittlichkeit, noch im Epikurismus die Sittlichkeit durch die Unterordnung unter die Glückseligkeit, ganz aufgehoben wurde, wie es durch die Consequenz der von unrichtigen Principien ausgehenden philosophierenden Vernunft hätte geschehen müssen.

Nur dadurch konnte es dem Epikuräer gelingen, die Tugend in ihrer liebenswürdigen, und dem Stoiker — dieselbe in ihrer ehrwürdigen Gestalt darzustellen; dem Einen, die Ansprüche der sinnlichen, und dem Andern — der vernünftigen Natur aus besondern Gesichts-

punkten vorläufig zu beleuchten, und sich einerseits um die Anwendbarkeit, andererseits um die Reinheit der Moral unsterbliche Verdienste zu erwerben.

Durch eben dieselben Veranlassungen, durch welche der Geschmack und die Sitten bey den Griechen und Römern in Verfall geriethen, und die richtigen Gefühle, die den gemeinen und gesunden Verstand geleitet hatten, ausarteten, wurde auch die wohlthätige Inkonsequenz des veredelten Stoicismus und Epikurismus eingeschränkt; die in den Grundbegriffen dieser Systeme vorhandenen Keime des Irrthums entwickelten sich ungehindert, und der Stoicismus ging nach und nach in den Monachismus, und der Epikurismus in den Libertinismus über.

Die stoische Vorstellungsart sank fürs erste in den Cynismus zurück, aus welchem sie einst durch die philosophierende Vernunft und den gesunden Verstand des Zeno emporgehoben wurde, in welchem aber von seinem ersten Ursprunge her die Anlagen des Mönchsgeistes enthalten waren, die nachmals, durch die verdorbene Metaphysik der Neuplatoniker und die ausgeartete Religiosität unter den Christen modificiert, genährt und großgezogen, die mystische Moral der Kirchenväter und Mönche hervorbrachte.

Der Unterschied zwischen der Lehre der Cyniker, die uns Lucian aus seinem Zeitalter aufbehalten hat, und der Lehre der Mönche, die sich

in den Klöstern bis auf den heutigen Tag fortpflanzt, besteht vorzüglich darin, daß die sinnlichen Genüsse von den erstern für etwas Gleichgültiges, von den letztern aber für etwas Böses angesehen werden. Die gebothenen, erlaubten und verbothenen Befriedigungen des eigennützigen Triebes werden von beyden in eine und eben dieselbe Klasse, nämlich unter die Dinge gesetzt, die der vernünftigen Natur ganz fremde wären. Die Zügellosigkeit der Cyniker fand in dieser Vorstellungsart den Vorwand, unter welchem sie ihrer rohen Sinnlichkeit — an deren Aeußerungen die vernünftige Natur keinen Antheil, folglich auch keine Schuld hätte — alles einräumten, was sie gelüstete, während die mystische Religiosität der Mönche für nöthig erachtete, die unvermeidlichen Befriedigungen der natürlichen Bedürfnisse durch Aufopferung von erlaubten auch wohl selbst gebothenen Genüssen, und durch freywillige Selbstpeinigungen abzubüßen.

Die epikurische Vorstellungsart war tief unter die Cyrenäische Theorie des Wohllebens herabgesunken, aus welcher sie einst durch die philosophierende Vernunft und den gesunden Verstand des Epikurs emporgehoben worden war. In dem Zustande des äußersten Verderbnisses der Sitten war die Stimme des durch das sittliche Gefühl sprechenden Gewissens verstummt. Der reiche

und üppige Römer fand, zumal nach dem Umsturz der Republik, in seiner innern sowohl als äußern Erfahrung die Auslegung und Bestätigung einer Lehre, welche das Vergnügen für das durch die Natur bestimmte letzte Ziel aller menschlichen Handlungen ausgab. Er fand in seinen zügellosen Begierden nichts weiter, als das natürliche Streben nach Glückseligkeit, in der Vervielfältigung und Verfeinerung der Wollust — die Vernünftigkeit des Vergnügens, und in den an den Schlachtopfern seines Muthwillens verübten Ungerechtigkeiten — die Erfüllung der ersten unter allen Pflichten, die Befriedigung der aufgeklärten Selbstliebe.

Das allgemeine Elend, das den Untergang der römischen Monarchie begleitete, vermochte allein diesen abscheulichen Libertinismus nach und nach aus der herrschenden Vorstellungsart zu verdrängen, und dem Monachismus, als dem andern Extreme, den allgemeinen Eingang vorzubereiten, den derselbe in dem Zeitalter der tiefen Unwissenheit und Barbarey, das mit der Völkerwanderung hereinbrach, durch die mißverstandenen Lehren des Christenthums gefunden hat.

Im Geiste unsers gegenwärtigen Zeitalters geht der mehr oder weniger mönchische Stoicismus dem Supernaturalismus, und der mehr oder weniger libertinische Epikurismus dem Naturalismus zur Seite.

Der Supernaturalist, welcher mit philosophischem Geiste Adel des Herzens, und folglich auch ein lebhaftes sittliches Gefühl verbindet, erkennt, zumal in den Pflichten der Gerechtigkeit die Thatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes, weiß sich aber dieselbe nur aus dem übernatürlich geoffenbarten Willen Gottes zu erklären. In seinen Augen ist die unbedingte Nothwendigkeit des Sittengesetzes, das sich von keinem zureichenden Grunde außer dem Gesetze selbst ableiten läßt, das gewisse Merkmal des Ursprungs außerhalb der Natur in der göttlichen Willkühr. Der Unterschied zwischen diesem Gesetze und den Vorschriften des sich durch Denkkraft leitenden eigennützigen Triebes beweiset ihm, daß nur die letztern aus der menschlichen, die erstern aus einer übermenschlichen Vernunft entsprungen seyn können. Je mehr er überzeugt ist, daß die Erfüllung des Sittengesetzes der Zweck der Menschheit, und daß die bloße Befriedigung des eigennützigen Triebes keineswegs der Zweck des Sittengesetzes ist, und je weniger er die Vorschriften desselben aus den Naturgesetzen des Begehrens zu begreifen vermag, desto mehr sieht er sich genöthiget, den Zweck der Menschheit, das Sittengesetz, und die Belehrung über dasselbe unmittelbar in der Gottheit aufzusuchen.

Der supernaturalistische Stoiker hat mit dem naturalistischen gemein, daß beyde das Sittengesetz für ein Gesetz der dem eigen-

nützigen Triebe widersprechenden Vernunft halten. Aber sie unterscheiden sich durch ihre Begriffe von der menschlichen oder natürlichen Vernunft, unter welcher der Supernaturalist eine ausgeartete und dem eigennützigen Triebe dienstbare, der Naturalist aber eine gesunde, und diesen Trieb durch ihre natürliche Kraft beherrschende Vernunft versteht. Daher der Eine die Sittlichkeit in der Handlungsweise des Willens nach den geoffenbarten Aussprüchen der göttlichen, der Andere aber — nach den durch sich selbst einleuchtenden Forderungen der menschlichen Vernunft bestehen läßt.

Der naturalistische Epikuräer sieht das Naturgesetz des Begehrens für das Gesetz des Willens, und das unwillkührliche Streben nach Glückseligkeit für die einzige Quelle der Sittlichkeit an. Ist er Dogmatiker, so bestimmt er sein Ideal von Glückseligkeit, und nach demselben seine Theorie der Sittlichkeit durch Begriffe; ist er Skeptiker, und verläugnet er nicht allen Glauben an Pflicht und Recht, so beruft er sich auf unbegreifliche Gefühle. Als Spiritualist läßt er das Wesen der Seele in ihrer Kraft, die Glückseligkeit in der größten möglichen Entwicklung und Aeußerung der Fähigkeiten dieser Kraft, die Sittlichkeit aber in dem Vermögen bestehen, durch das vorausgesehene Vergnügen, das aus einem solchen Gebrauch der Fähigkeiten des Gemüthes geschöpft wird, zu Handlungen bestimmt

zu werden. — Als Materialist hält er das Wesen der Seele für die Reitzbarkeit der menschlichen Organisation, die Glückseligkeit für die größte mögliche Menge, Mannigfaltigkeit, Feinheit und Stärke angenehmer Sensationen, und die Sittlichkeit für den gesunden und ungehinderten Zustand des Strebens nach dieser Glückseligkeit. — Als Skeptiker endlich, spricht er allen philosophischen Begriffen sowohl von dem Wesen der Seele, als auch allen auf solche Begriffe gebauten Theorien von Glückseligkeit und Sittlichkeit alle Probehältigkeit ab, und nimmt die durch Lust und Unlust sich ankündigenden Gefühle als die einzigen und letzten Triebfedern aller menschlichen Handlungen, und einen durch diese Gefühle zusammen genommen bestimmten Trieb nach Glückseligkeit als den besondern Bestimmungsgrund der sittlichen an. Je nachdem nun sein moralisches Gefühl und die durch seinen Willen gelenkte Aufmerksamkeit auf die in diesem Gefühle vorkommenden Thatsachen mehr oder weniger fest und bestimmt ist, wird er unter die physischen und ästhetischen Gefühle, aus denen er sein Ideal von Glückseligkeit schöpft, mehr oder weniger auch die von beyden verschiedenen sittlichen aufnehmen. So hat der edle, nicht weniger fein und richtig fühlende, als hell und scharf denkende Hume das Vergnügen, das aus den gemeinnützigen, und das Mißvergnügen, das aus den gemeinschädlichen Handlungen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen oder Schaden geschöpft

würde,

würde, als eine Thatsache aufgestellt, und in derselben den eigenthümlichen Charakter des sittlichen Willens zu finden geglaubt.

Auf diese Weise hat das moralische Gefühl auch sogar zwischen den beyden einander am meisten entgegen gesetzten Vorstellungsarten — der dogmatsch-stoischen, und der skeptisch-epikurischen — ein Einverständniß über die Uneigennützigkeit des moralischen Vergnügens hervorgebracht, welches durch die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selber über die Sittlichkeit, als das Objekt dieses Vergnügens, nicht ganz gehindert und aufgehoben werden konnte, und dem es nur an dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens mangelte, um selbst jener Uneinigkeit, unter den edelgesinnten Selbstdenkern (von denen die Moral allein reelle Verbesserungen erwarten kann) auf immer ein Ende zu machen.

Zwölfter Brief.

Ueber die äußere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Principien der Moralphilosophie.

Der Inhalt Ihres letzten Briefes, l. Fr., hat meine Hoffnung des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über den bestimmten Begriff von der Freyheit und dem Gesetz des Willens so wenig niedergeschlagen, daß er dieselbe vielmehr bis zur ruhigen Erwartung erhöhet, hat. Ich kann nun nicht mehr besorgen, daß ich die äußeren Hindernisse verkenne, welche der allgemeinen Anerkennung und richtigen Anwendung jenes wichtigen Begriffes entgegenstehen. Allein je sorgfältiger ich dieselben aufzähle und abwiege, und je genauer ich sie in ihrem Zusammenhange untersuche, desto weniger fürchte ich sie. Ich kann mich zwar bey einer Untersuchung, die gegen das Schooßkind meines Geistes und Herzens angestellt wird, nicht für unpartheyisch halten. Allein je lebendiger ich mir bewußt bin, daß ich lieber das Leben als jene Ueberzeugung aufgeben möchte, desto dringender fühle ich mich durch eben dieses Bewußtseyn aufgefordert, der großen und schweren Pflicht getreu zu seyn, welche dem Forscher der Wahrheit gegen seine liebsten Gedanken die größte Strenge gebiethet. Da mir so viel

daran gelegen ist, mich hierüber nicht getäuscht zu haben, so soll mein gegenwärtiger Brief Sie selbst auffordern und in Stand setzen zu beurtheilen: ob mein Bestreben, in Ihren Einwürfen Wahrheit zu finden, ernsthaft und aufrichtig war. Das Resultat meines Versuches Ihren Gründen das größte mögliche Gewicht zu geben, mich ganz in Ihren Gesichtspunkt zu versetzen, und Ihre Ueberzeugung gegen mich selbst nicht weniger als die meinige gegen Sie geltend zu machen — ist die folgende Unterredung zwischen Ihrer von mir angenommenen Person und mir selbst.

Sie. Allenthalben, wo man außer dem Willen Freyheit aufsucht, stößt man auf Despotismus oder Anarchie. Die Stoiker suchten sie in der Vernunft; da wurde die Vernunft selbst zum Despoten, der alle gerechten und unschuldigen Ansprüche der Begierden und Neigungen niederschlug. Die Epikuräer glaubten sie in der Lust und Unlust gefunden zu haben, unterwarfen die Vorschriften der Vernunft der Sanktion des Triebes nach Vergnügen, und stellten dadurch Anarchie der Begierden und Neigungen auf. Dieses gilt nicht weniger von der Freyheit des Denkens, ohne welche sich keine Eintracht der Selbstdenker über was immer für philosophische Principien erwarten läßt. Ich will hier nicht von dem Einflusse sprechen, den die Vorstellungsarten über Religion auf die Begriffe von der Sittlichkeit

haben müssen, und der dadurch, daß der Despotismus des Aberglaubens durch die Anarchie des Unglaubens immer mehr verdrängt zu werden scheint, um nichts unbeträchtlicher und unschädlicher werden kann. Ich schweige von der unwillkührlichen, unmerklichen, aber darum nur um so weniger eingeschränkten Herrschaft, welche die eigennützigen Neigungen bey der Beurtheilung fremder Gedanken auch über Selbstdenker ausüben, und von der kalten Gleichgültigkeit oder dem ekelvollen Abscheu, wovon der größte Theil der denkenden Köpfe gegen die Untersuchungen über die letzten Principien eingenommen ist. Ich übergehe die Zügellosigkeit des vorsetzlich bösen Willens, der auch bey Untersuchungen dieser Art die Denkkraft nach willkührlichen Richtungen mit sich fortreißt. Was dieser bey den wenigen Edelgesinnten nicht vermag, das bewirkt die Unbekanntschaft mit den ursprünglichen nothwendigen und allgemeinen Naturgesetzen des menschlichen Geistes. So lange die philosophierende Vernunft in ihren vornehmsten Repräsentanten über diese Gesetze mit sich selbst uneinig ist, so lange muß sie sich mit Voraussetzungen, die einstweilen auf Gerathewohl angenommen sind, anstatt allgemein gültiger leitender Principien behelfen, und sich in so ferne vom Zufalle beherrschen lassen. Sie hat der günstigen Laune desselben von Zeit zu Zeit einen außerordentlichen Genius zu danken, der, nachdem er einige herrschende Vorurtheile seiner philosophierenden Zeitgenossen nach einem harten Kampfe mit denselben be-

siegt hat, auf eine Zeit lang als der Philosoph des Zeitalters anerkannt wird, und wirklich den Geist desselben so lange despotisch beherrscht, bis die geistlose Anhänglichkeit an den Buchstaben seiner Formeln endlich zum unerträglichen Joche wird, und den Mangel an gemeinschaftlichen Principien, den systemlosen Synkretismus, die wahre Anarchie auf dem Gebiethe der Philosophie herbeyführt. So steht es mit der inneren Freyheit des Denkens, und mit der äußeren, wo möglich, noch schlimmer. Was kann diese bey einer politischen Freyheit seyn, die allenthalben, wo sie vorhanden seyn soll, entweder nur Freyheit der Regenten, Sklaverey der Unterthanen, Despotismus, oder Freyheit der Unterthanen, Sklaverey der Regenten, Anarchie ist?

Ich. Ich gebe Ihnen zu, daß alle diese Arten von Freyheit in so ferne nicht vorhanden sind, und nicht vorhanden seyn können, als dieselben jene durchgängig bestimmten Begriffe (ihrer Objekte) voraussetzen, welche ohne Eintracht der Selbstdenker über Principien nicht möglich sind. Ich weiß auch, daß die unbestimmten Begriffe, womit man sich bisher behelfen mußte, zu den beyden Extremen, zum Despotismus und zur Anarchie, hinleiten. Allein eben diese Extreme haben sich durch eine wohlthätige Einrichtung der Natur von jeher gegenseitig eingeschränkt, und dadurch alle Arten von Freyheit des Denkens in gewissen zunehmenden Graden ver-

anlasset. Die philosophierende Vernunft hat dem Streite zwischen dem Epikurismus und Stoicismus so viele Unabhängigkeit von diesen beyden einseitigen Vorstellungsarten zu danken, als ihr zu den bisherigen Graden von Gesundheit der Moral nöthig war. Sie hat durch den Wechsel zwischen der Alleinherrschaft eines Systemes und dem systemlosen Synkretismus so vielen Raum gewonnen, als ihr zum Fortschreiten von den älteren Einsichten zu den neueren unentbehrlich war, und das in einem immerwährenden, bald merklichen, bald unmerklichen Kampfe begriffene Streben nach Despotismus und Anarchie hat die Grade von politischer Freyheit erzeugt, unter deren Begünstigung sie sich auf die ansehnliche Stufe von Ausbildung empor geschwungen hat, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet.

S. Und wer ist Ihnen Bürge dafür, daß dieser Grad von Ausbildung nicht mit dem Grade von politischer Freyheit, der ihn gegenwärtig begünstiget, plötzlich zurück sinke, daß wir nicht durch das Uebermaß des immer weiter um sich greifenden Despotismus, und eine allgemeine Anarchie, die dadurch herbeygeführt wird, in die Zeiten der Wildheit und Barbarey zurück geworfen werden?

Vorbereitende Anstalten der politischen Kultur.

J. Dafür bürget die gegenwärtige Kultur durch ihre Verbreitung über alle Kräfte und Fähig-

keiten des menschlichen Geistes, über alle noch so verschiedenen Angelegenheiten der Menschheit, und unter so vielen von einander unabhängigen Nationen.

S. Wenn von der bisherigen Kultur ganzer Nationen die Rede ist, so kann ich mir nicht viel mehr dabey denken, als diejenige Entwicklung des sinnlichen oder eigennützigen Triebes, die durch die bloße Vervielfältigung und Verfeinerung der Gegenstände desselben bewirkt wird. Nicht nur die Künste, auch selbst die Wissenschaften haben bisher nur als Sachen des Luxus ihr Glück gemacht, und selbst unsre philosophischen Schriftsteller spotten über denjenigen aus ihrem Mittel, der die Sinnlichkeit zum Behuf der Vernunft, und nicht die Vernunft zum Behuf der Sinnlichkeit kultiviert wissen will. Die Franzosen haben es in dieser Art von Kultur am weitesten gebracht. Keine andere Nation verstand es besser, den Taumelbecher künstlicher Wollust zu bereiten. Daraus mußte nun erfolgen, was in unsern Tagen wirklich erfolgt ist. Diejenige Klasse dieser Nation, die sich im Besitz befand, den Genuß für ein ausschließendes Vorrecht anzusehen, verlor durch Uebermaß des Genusses das Uebergewicht über die übrigen Klassen, die an dem Taumelbecher fast keinen anderen Antheil hatten, als daß sie für die Zubereitung desselben frohnen mußten, um leben zu können. Der Stumpfsinn der Armen wurde endlich durch die Unbesonnenheit der Reichen übertroffen, und die Ari-

stokraten haben in dem ohnmächtigen Zustande ihrer wollüstigen Trunkenheit den Zügel aus der Hand fallen lassen, an dem sich anderswo zu derselben Zeit Hunderttausende aus ihrem Vaterlande geduldig wegführen ließen, um durch die Säbel der Türken und ansteckende Krankheiten dem gemeinen Besten aufgeopfert zu werden. Allein was hat Frankreich dadurch gewonnen, daß sein Pöbel nun ohne Zügel herumirrt, und jeder Franzose Souverain seyn will?

J. Ob Frankreich durch die Revolution mehr gewonnen oder verloren habe, als Rußland und Oestreich durch den letzten Türkenkrieg, hierüber kann nur die Zukunft entscheiden. Wie immer auch der Erfolg jener großen Weltbegebenheit für Frankreich selbst ausfallen dürfte, so hat doch wenigstens Europa durch dieselbe eine Belehrung erhalten, die eben zur rechten Zeit kam, und deren Augenscheinlichkeit und Nachdruck durch die vereinigten Bemühungen seiner größten Schriftsteller nie zu hoffen gewesen wäre. Wodurch hätte den Regenten diejenige Freyheit, die sie ihren Unterthanen nicht verweigern dürfen, und den Unterthanen diejenige Unterwerfung, ohne welche sich keine bürgerliche Freyheit denken läßt, näher ans Herz gelegt werden können, als durch das große und mannigfaltige Unheil, das sie sowohl aus der Unterdrükkung als aus dem Mißbrauche der Freyheit in so auffallenden Thatsachen hervorgehen sehen?

S. Um diese Lehre aus diesem Beyspiele zu ziehen, müßten die Regenten sowohl als die Unterthanen im Ganzen genommen weiser seyn, als sie es auf der gegenwärtigen Stufe der Kultur und nach ihren Betragen zu urtheilen seyn dürften. Für jetzt möchte es wohl dabey bewenden bleiben, daß die Einen auf eine Zeit lang behutsamer, die Andern muthiger geworden sind.

J. Ich zähle nur auf eben die eigennützige Klugheit, die Sie unserm Zeitalter so willig einräumen, wenn ich von jener Behutsamkeit und jenem Muthe wohlthätige Folgen erwarte. Mir ist die Furchtsamkeit der Regenten und die Herzhaftigkeit der Unterthanen, die dazu gehört, daß beyde zu den Landesgesetzen ihre Zuflucht nehmen, sehr willkommen. Ich erwarte für jetzt die Erhöhung der politischen Freyheit nur von den äußeren Umständen, durch welche die Regenten und Unterthanen genöthiget werden, die Sicherheit gegen Empörung und Unterdrückung mehr in dem Ansehen der Gesetze, und in der Aufrechthaltung der Konstitutionen, als in der Stärke ihrer Arme aufzusuchen.

S. Ich fürchte die Sicherheit, welche durch diese Konstitutionen gewährt wird. Die meisten derselben tragen so sichtbar das Gepräge des Zufalls, der sie während einer noch sehr schwachen Dämmerung der Vernunft gestiftet hat,

daß sie sich so wenig als die übrigen Werke ihres Urhebers unter Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit bringen lassen. Allein auch der Zufall wirkt nach Naturgesetzen, und seine Werkzeuge bey der Gründung der Staatsverfassungen haben wenigstens in so ferne gleichförmig gehandelt, daß sie sich selbst und ihren Nachkommen die Vorrechte, das heißt, die überwiegende Stärke zusicherten, durch welche bey allen Nationen der kleinere Theil über den größeren den Meister spielt. Daß der Adel und die höhere Geistlichkeit in den meisten Verfassungen ausschließend den Namen der Stände führen, und daß man unter dem Namen der Nation nur sie versteht, befremdet erst seit Kurzem einige philosophische Sonderlinge und Enthusiasten, gegen welche von unsern berühmtesten Rechtsgelehrten und Staatskundigen aus der Geschichte und den Gesetzbüchern bewiesen wird, daß an der ganzen Sache nichts als jene Befremdung unrechtmäßig sey. Freylich, seitdem das Recht seine Besitzungen durch das Schwert zu erweitern von den Regenten in ausschließenden Besitz genommen ist, seitdem durch den Landfrieden die ritterlichen Gewerbe eingeschränkt und die bürgerlichen begünstiget sind, ist es endlich dem Fleiße und den Talenten der arbeitenden Klassen gelungen, sich in ihren wohlhabendern Gliedern Stellen unter den sogenannten Gewährten zu erringen. Der Name Bürger wurde durch das Prädikat: Reich, einer politischen Bedeutung fähig, und die beyden

hohen Stände dulden in vielen Ländern, sogar in ihren Versammlungen, einen dritten niedrigen neben sich, der ihren Beschlüssen durch seine Zustimmung leichteren Eingang beym Volke, durch seine Weigerung aber die Gelegenheit verschafft, sich ihres entscheidenden Uebergewichts erfreuen zu können.

3. Daß die höheren Stände fast allenthalben den Namen und die Rechte der Nationen usurpieren, ist so wenig zu läugnen und zu entschuldigen, als daß die Fürsten das Volk als ihr Eigenthum, als eine Sache, die erobert, erheirathet, vertauscht, und verkauft werden kann, behandeln. Allein eben so wenig würde es zu entschuldigen seyn, daß der dritte Stand sich des Namens und der Rechte der Nationen anmaße, weil er die meisten Hände aufzuweisen hat. Bey jedem größeren Volke ist er in seinen untersten Klassen weit mehr durch seine natürliche Unmündigkeit, als durch die Landesverfassung von allem Antheil an der Regierung ausgeschlossen. Aber auch seine höheren Klassen, die ich durch den Namen des Mittelstandes unterscheide, haben keine Ursache sich über die Vorzüge der beyden andern Stände zu beklagen. Diese Vorzüge sind in ihrem Ursprunge keineswegs so ungerecht und in ihren Folgen keineswegs so schädlich, als sie von unsern gewöhnlichen Aposteln der Freyheit und Gleichheit ausgerufen werden; und aus dem weltbürgerlichen Ge-

sichtspunkte betrachtet, sind sie sogar die wohlthätigen Anstalten, denen Europa seine höhere Kultur, und der Mittelstand einen ihm bevorstehenden Vorrang über alle andere zu danken hat. Hierüber muß ich mich freylich bestimmter erklären.

Bey der Gestalt, welche Europa durch die Völkerwanderung angenommen hat, und in der die ersten historischen Grundlagen unserer heutigen Staatsverfassungen aufzusuchen sind, befand sich das Landeigenthum auf eine sehr natürliche Art ausschließend in den Händen der Fürsten und der sogenannten freyen Herren, und das Minimum sapientiae, ohne welches auch ein barbarischer Staat nicht wohl bestehen kann — in den Köpfen der Geistlichkeit. Die Abkömmlinge der Eroberer mußten mit dem Schwerte vertheidigen, was ihre Vorältern mit dem Schwerte erworben hatten. Die Geistlichen, die Handwerker und die Bauern lebten auf den Ländereyen unter dem Schutze des Adels, und der Wehrstand war nicht nur der erste und wichtigste, sondern er würde auch lange der einzige, den Staat konstituirende Stand geblieben seyn, wenn er lesen und schreiben gekonnt hätte. Die Geistlichkeit, auf welche der Lehrstand, wie der Wehrstand auf den Adel, eingeschränkt war, würde durch ihre überlegenen Einsichten über rohe Barbaren, die alle Gewalt in ihren Händen hatten, und ihr eigenes Schicksal der Entscheidung ihrer physischen

Kräfte zu überlassen gewohnt waren, wenig vermocht haben, wenn sie nicht mit übernatürlichem Fluch und Segen ausgerüstet gewesen wäre. Dadurch gelang es ihr, Schiedsrichterin zwischen den bewaffneten und streitsüchtigen Besitzern des Landes, Beschützerin der gedrückten Unterthanen, Stütze der bürgerlichen Ordnung, und nach und nach Mitbesitzerin des Landeigenthums und Mitstand der freyen Herren zu werden. Der Adel und die Fürsten traten einen Theil ihrer Besitzungen in der gegenwärtigen Welt gegen Anweisungen auf die zukünftige an die Stellvertreter Gottes ab, und der Wehrstand gab sich auf diese Weise selbst ein politisches Gegengewicht, das seine Willkühr ungefähr eben so einschränkte, als durch ihn selbst die Willkühr der Fürsten eingeschränkt war. Und so war der Nährstand allein, aber gewiß ohne Schuld der beyden andern Stände, von der Landstandschaft ausgeschlossen. Die Geistlichkeit war zu dieser Theilnehmung an der Macht des Staates auf eine weit unschädlichere Art gelangt, als der Adel; der Bürgerstand nähert sich diesem Ziele auf einem edleren Wege.

Die Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, und die Entdekkung der neuen Welt haben in den Verhältnissen zwischen dem Wehr- Lehr- und Nährstande jene wesentlichen Veränderungen veranlasset, welche heut zu Tage mit den alten Ueberresten

jener Verhältnisse in unsern Staatsverfassungen so auffallend kontrastieren. Das Schießpulver hat fast eben so viel beygetragen, den Adel um die ausschließenden Vorrechte des Wehrstandes — als die Buchdruckerkunst — die Geistlichkeit um das Privilegium des Lehrstandes zu bringen, und das Gold von Amerika war dem Fleiße, der Geschicklichkeit und den Einsichten aufbehalten, zu welchen sich ein Theil des Nährstandes unter der Vormundschaft der höhern Stände allmählich empor gearbeitet hatte. Während die Pfade, auf welchen diese zu ihrem Eigenthume gelangten, längst und (wie zu hoffen steht) auf immer versperrt sind, erhält die Arbeitsamkeit — die unversiegbare Quelle, woraus jener sein Vermögen zieht — durch sich selbst immer neue Kräfte. Der Luxus erschöpft den Adel und die höhere Geistlichkeit, während er Fabrikanten und Kaufleute bereichert, und der Handel ist im Begriff dem Mittelstande, als dem natürlichen Repräsentanten des Nährstandes, nach und nach ein Eigenthum zu verschaffen, das seine Ansprüche auf den Rang eines konstituirenden Theils der Nationen endlich über alle Zweifel erheben wird.

S. Die Zweifel des Adels und der höhern Geistlichkeit dürften sich gleichwohl kaum auf eine andere Art auflösen lassen, als auf die neueste der Franzosen.

J. So lange dieses wirklich der Fall seyn wird, so lange sind auch jene Ansprüche des Mittelstandes noch bey weitem nicht reif genug. Er weiß selbst nicht was er will, wenn er sich, um die höhern Stände zu unterdrücken, entweder dem Pöbel oder den Fürsten in die Arme wirft. Durch Gewalt wird er sich nie anders, als zu seinem eigenen Nachtheile, der Vormundschaft entziehen können, in welche ihn zwar nicht die höhere Vernunft, aber doch auch eben so wenig die bloße Willkühr der höhern Stände, sondern der natürliche Gang der Weltbegebenheiten versetzt hat. In manchen Ländern Europa's befindet er sich noch im Stande der Kindheit, hat bis jetzt weder Eigenthum noch Kultur genug errungen, um auch nur als dritter Stand neben den beyden erstern auftreten zu können; und dort, wo er bereits als muthiger Jüngling erscheint, hat er sich (im Ganzen genommen) zu einem Grade von Wohlstand und Aufklärung empor geschwungen, der ihm den Druck jener Vormundschaft, ohne welchen er nie so weit gekommen wäre, theils erleichtert, theils weniger fühlen läßt. Die Naturnothwendigkeit hat ihn in seinen Vorfahren einer gesetzmäßigen Abhängigkeit unterworfen, welche nur durch Vernunft nach und nach in gesetzmäßige Freyheit umgeschaffen werden kann. Allein auch die Vernunft vermag dieses nur in so ferne, als sie sich derjenigen Erkenntniß ihrer selbst nähert, die zur Selbstbeherrschung unentbehrlich ist, und

welche allein die fremde Aufsicht entbehrlich macht. Der Mittelstand muß sich durch innere Kraft des Geistes Mündigkeit und äußere Freyheit erringen, wobey ihm durch äußere Umstände sein Geschäft erleichtert oder erschwert, keineswegs erspart, aber auch (so viel sich aus dem gegenwärtigen Zustande von Europa schließen läßt) nie wieder eingestellt werden kann. Die berühmte Freyheit der Griechen und Römer war nichts weniger als Mündigkeit. Der Zufall hatte mehr als die Vernunft für sie gethan, und als jener, was er geliehen hatte, wieder zurück nahm, sanken die Lehrer und Beherrscher der Menschheit zu dem äußern Schicksal und zu den Gesinnungen armseliger Sklaven herunter. Ich sehe den Adel und die Geistlichkeit als Werkzeuge der Naturnothwendigkeit, oder vielmehr der durch Naturnothwendigkeit waltenden Vorsehung, bey der Erziehung des Mittelstandes, als derjenigen Klasse der Menschen an, in welcher und durch welche die Menschheit in Europa den Zustand ihrer Mündigkeit beginnen soll. Die Werkzeuge der Naturnothwendigkeit bey diesem Erziehungsgeschäfte konnten und durften freylich noch nicht selbst mündig seyn; aber dieß können und sollen die künftigen Werkzeuge der Vernunft beym Erziehungsgeschäfte der übrigen Menschheit werden.

S. Ich werde Sie nicht eher ganz verstehen, als bis Sie mir irgend ein bestimmtes Merk-

mal

mal angegeben haben, woran sich diese künftige Mündigkeit des Mittelstandes erkennen ließe. In Frankreich dürfte derselbe wohl seinen Vormündern zu früh entlaufen seyn.

J. Wir verstehen uns besser als Sie glauben. Der Mittelstand ist so lange unmündig, als er seine Freyheit nur durch Unterdrückung der höhern Stände zu erringen weiß. Die Unabhängigkeit, die er kennt und sucht, ist dann nur die äußere, und zwar diejenige, welche der Zufall durch das Uebergewicht physischer Kräfte giebt und nimmt. Wer die Sklaverey nur in seiner eigenen Person, und den Despotismus nur in der Person eines Andern haßt, wem es nicht eben so unerträglich ist, willkührlich zu herrschen, als willkührlich beherrscht zu werden — der ist auch der äußern Freyheit unwürdig, der hat keine Ursache sich zu beklagen, wenn er dieselbe auf eben dem Wege wieder verliert, auf dem er sie gefunden hat. In der Französischen Nationalversammlung sind nur wenige aufgetreten, welche sich mit gleichem Eifer gegen das Willkührliche in der neuen Ordnung der Dinge sowohl als in der alten erklärt haben, und ihre Stimme verlor sich nur zu oft im Getümmel des Kampfs zwischen Demokraten und Aristokraten, denen es nicht um Freyheit, sondern um die Herrschaft zu thun war, welche die Einen im Namen des Volks, die Andern im Namen des Königs bald erschleichen, bald ertrotzen wollten. Die be-

kannte Hartnäckigkeit, womit der größere Theil des Adels und der höhern Geistlichkeit vor dem Ausbruche der Revolution auf der Behauptung solcher Vorrechte bestand, die, seitdem sie dem Staate verderblich geworden sind, nur durch Unrecht behauptet werden konnten, dürfte freylich die Sachwalter des dritten Standes nicht selten in die traurige Nothwendigkeit versetzt haben, zu unterdrücken, um nicht selbst unterdrückt zu werden. Allein, alles was sich zur Milderung der bey dieser Revolution vorgefallenen Gewaltthätigkeiten sagen läßt, beweiset zugleich: „daß der Mittelstand in Frankreich, mit „allen seinen unläugbaren inneren Vorzügen vor „allen übrigen Ständen, gleichwohl bey weitem „nicht den Grad von Kultur des Geistes und des „Herzens erreicht habe, auf dem sich dieser Stand „befinden muß, wenn er dem in den Regierungs„formen und Konstitutionen gegründeten Despo„tismus nicht durch Zwang (der denselben nur „unter andern Gestalten wieder herbeyführt), son„dern durch Aufklärung und Veredlung der „Konstituenten und Gesetzgeber ein Ende „machen soll.“

S. Und wie können Sie glauben, daß der Mittelstand diesen Grad von Kultur, wenn derselbe auch an sich selbst kein unerreichbares Ideal wäre, unter der Vormundschaft erreichen werde, der Sie ihn bis dahin unterworfen wissen wollen? Offenbar haben Sie Sich unter dieser Vormundschaft

mehr das alte landständische Verhältniß gedacht, welches theils durch den immer weiter um sich greifenden Despotismus der Fürsten, theils durch den Reichthum der Bürgerlichen, in den meisten Staaten sehr beschränkt ist, und in vielen kaum dem Namen nach besteht. Sie haben darüber den wichtigen Einfluß aus den Augen verloren, den der geistliche Stand auf den Kanzeln der Kirchen und den meisten Lehrstühlen der Schulen, und der Adel durch die Verwaltung der wichtigsten Aemter des Staates auf die Kultur aller übrigen Stände hat. Die Denkart, welche von diesen beyden Ständen auf diesem Wege fortgepflanzt und verbreitet wird, ist im Wesentlichen eben dieselbe, die nach der Völkerwanderung aus dem aristokratischen Regimente der Eroberer über die Leiber und das Eigenthum der Eroberten, und der Bekehrer über die Seelen und Begriffe der Bekehrten hervorging, der Geist des Lehensystems und der Hierarchie. Der bey weitem größere Theil des Adels sieht noch immer seinen Stand als eine höhere, durch eine bessere Natur zur Beherrschung der übrigen bestimmten Menschenrasse — und seine politischen Vorzüge als das Wesen einer guten Staatsverfassung an, während der bey weitem größere Theil des geistlichen Standes sich für den erblichen Aufbewahrer und Ausleger übernatürlicher Offenbarungen, für den unfehlbaren Glaubensrichter — und die von seinen Vorfahren auf den Mysticismus der neuplatonischen Philosophie zurückgeführte Theorie des Christenthums — für

das Wesen der ächten Religion hält. Beyde werden an den neuen und häufigen Erscheinungen einer entgegen gesetzten Denkart nichts als die unglücklichen Zeichen eines ausartenden Zeitalters gewahr. Das Empörende dieser Erscheinungen bestärkt sie in den unvertilgbaren, durch die Triebfedern der Erziehung, der Gewohnheit und des Eigennutzes unterstützten Vorurtheilen ihres Standes, und fordert sie auf, zur Erhaltung derselben von außen alle Hülfsmittel anzuwenden, die ihnen ihr Besitzstand an die Hand giebt. Selbst die Gräuel des groben Unglaubens, der eine Folge des groben Aberglaubens — und des Aufruhrs, der eine Folge des Muthwillens der Unterdrücker ist, sind der Politik der Hochwürdigen und Hochgebornen Hirten der Völker in dieser Rücksicht willkommen. Sie schrecken die verirrten Schafe in den Schafstall zurück, und zeigen, wie die Ausgänge aus demselben für die Zukunft künstlicher zu verwahren sind.

J. Desto besser! denn ich ehre und liebe diesen Schafstall, in wie ferne er zum Erziehungsplan der Menschheit gehört. Er ist eben so unentbehrlich und unvermeidlich für den Unglauben an Gott und Tugend, der im Herzen, und für die Unzufriedenheit mit den Regierungsformen, die in der Herrschsucht ihren Grund hat — als für den Aberglauben, der aus Unwissenheit, und die Unterwürfigkeit, die aus Sklavensinn entspringt. Wer die Freyheit hasset, weil er nicht Kopf genug

hat, um sie von der Zügellosigkeit, die sein Herz empört, zu unterscheiden, wird sich in seinem eingesperrten Zustande ganz wohl befinden; und wer unter dem Namen Freyheit die Zügellosigkeit seines eigennützigen Triebes geltend machen will, wird von Rechts wegen an den eisernen Ring des Zwangs angeschmiedet.

Durch die Thätigkeit der bürgerlichen Laien, durch Handel, Künste und Wissenschaften, hat sich das gegenseitige Verhältniß der Stände unläugbar mehr von der Seite des dritten Standes, als der beyden höheren, verändert. Es giebt nun Laien, welche die Religion besser kennen und reiner lieben, als selbst die versammelten Väter zu Nicea und Trient, und die Verfasser der symbolischen Bücher; es giebt nun Bürgerliche, die es an Eigenthum und Einfluß auf den Staat mit den reichsten und mächtigsten von Adel aufnehmen können; und die Zahl von beyden nimmt immer mehr zu. Gleichwohl sind die vortheilhaften Veränderungen in dem vorigen Zustande des dritten Standes, die ohne die durch den Adel verhinderte politische Anarchie und ohne die durch die Geistlichkeit beschränkte moralische Zügellosigkeit gar nicht denkbar wären, noch keineswegs so weit gediehen, daß nicht noch immer der größere Theil dieses Standes sich auf derjenigen Stufe befände, auf welcher der adeliche und geistliche Aristokratismus eben so natürlich als wohlthä-

tig sind; ja, daß nicht sogar die alten Vorurtheile des geistlichen Standes, die den Aberglauben, und des Adels, die den Despotismus begünstigen, unentbehrlich geworden wären, um den neuen Vorurtheilen das Gleichgewicht zu halten, die unter den höheren Klassen des dritten Standes, theils aus dem unmäßigen Streben nach Geld, theils aus dem voreiligen Gebrauch eines unreifen Wissens entspringen mußten, und die durch ihren immer weiter um sich greifenden Einfluß Zügellosigkeit und Anarchie herbey führen würden.

S. Sehr wahr, mein Freund! Lassen Sie an die Stelle Eines unumschränkt herrschenden Vorurtheils zwey einander entgegen gesetzte eintreten, welche sich bey jeder sittlichen Angelegenheit der Menschheit in die Herrschaft über die unmündige Vernunft theilen, und Sie haben die sogenannte Aufklärung unsers Zeitalters mit Einem Pinselstriche charakterisiert. Kaufmannsgeist und Geldsucht, nicht philosophierende Vernunft und Humanität sind es, die dem Adelstolz und dem Mönchsgeist Schranken gesetzt haben; und wenn der Supernaturalismus, der den Aberglauben aufrecht erhält, die alten Gesetze auf seiner Seite hat, so wird der Naturalismus bey seinen Eroberungen für den Unglauben durch die neuen Sitten unterstützt. Wenn man hoffen darf, daß keine dieser Partheyen

über die andere ein entscheidendes Uebergewicht erhalten werde, so hat man wohl keinen anderen Grund, als daß die Vernunft für beyde gleich wenig, und Leidenschaft für beyde gleich viel geschäftig sind und immer seyn werden.

J. Der wahre Mittelweg ist nur dann erst möglich, wenn die beyden Extreme gegeben sind, und je bestimmter und augenscheinlicher diese zum Vorscheine kommen, desto schneller führen sie die Entdeckung von jenem herbey. Je mehr sich Sklavensinn und Zügellosigkeit, Aberglauben und Unglauben, Neuerungssucht und steife Anhänglichkeit am Alten, einander die Hände binden, desto mehr lösen sie sich gegenseitig die Zungen. Beyde haben in unserm teutschen Vaterlande nie weniger gehandelt und nie so laut und so viel gesprochen, als gegenwärtig. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß, im Ganzen genommen, noch nie so viele bürgerliche Ordnung bey so wenig politischer Sklaverey über so viele von einander unabhängige Staaten Europa's verbreitet war, als seitdem die Philosophen mit eben so viel Ungestüm gegen die Freyheit des Willens bey den sittlichen Handlungen, als für die Freyheit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft gestritten haben. Ich gebe Ihnen gerne zu, daß wir noch lange keinen bestimmten Begriff von Freyheit haben, und daß auch unsre Selbstdenker vom ersten Range über denselben noch so bald nicht unter sich einig werden dürf-

ten. Allein ich behaupte, daß diese Repräsentanten der philosophierenden Vernunft durch den Gang, den ihre Untersuchungen seit einigen Jahren genommen haben, zu diesem großen Ziel unausbleiblich gelangen müssen. Was kann aber denselben zum Behuf ihres großen Geschäftes willkommener seyn, als bürgerliche Ordnung mit äußerer Freyheit verbunden? Freylich nur in dem Grade, in welchem sie ohne Einverständniß der Selbstdenker über die Gründe der Pflichten und Rechte der Menschheit möglich, aber in welchem sie gleichwohl als äußere Bedingungen zu jenem künftigen Einverständniß unentbehrlich sind, um welches in dieser Rücksicht die Voltaire durch Bekämpfung des gröberen Aberglaubens und Despotismus, und die Lavater durch Bekämpfung des gröbern Unglaubens und der praktischen Zügellosigkeit, gleich große Verdienste haben. Je mehr sich die Vertheidiger des Naturalismus und Supernaturalismus, des Demokratismus und Aristokratismus u. s. w. einander in die Enge treiben, je mehr sie sich nöthigen, ihre Systeme neu zu begründen, oder, welches eben dasselbe ist, die Gründe ihrer Gründe aufzusuchen, und folglich dasjenige zu beweisen, was sie bisher als ausgemacht angenommen haben, desto gewisser und schneller wird die Grundlosigkeit aller bisherigen Systeme denjenigen Zuschauern einleuchten, deren sittliches Gefühl ohnehin bey keinem derselben Befriedigung gefunden hat. Es giebt eine Klasse des Mittelstandes, die beträchtlich an Zahl

ihrer Glieder zunimmt, und sich immer mehr derjenigen äußern Lage nähert, die der Sittlichkeit die günstigste ist, und den glücklichsten Standpunkt ausmacht, aus welchem sich die Angelegenheiten der Menschheit überschauen lassen. Von dem Uebermuth und der Hartherzigkeit der Unterdrücker, und von dem Sklavensinn und der Rachsucht der Unterdrückten, von Armuth und Reichthum, vom Adel- Pfaffen- und Bauernstolz gleich weit entfernt, ist diese Klasse durch kein persönliches Interesse weder für noch gegen was immer für eine der bisherigen politischen Verfassungen, philosophischen Hypothesen und herrschenden Vorstellungsarten eingenommen. Für sie ist die gewöhnlichste und verderblichste Quelle des Irrthums — der geheime Einfluß des Eigennutzes auf die Denkart — durch ihr äußeres Schicksal abgeschnitten, während sie durch die goldene Mittelmäßigkeit desselben zur Mäßigung des Eifers, Unbefangenheit der Untersuchung und Unpartheylichkeit der Beurtheilung gestimmt wird. Mit Einem Worte, die Erzieherin der Menschheit scheint alles darauf angelegt zu haben, daß die weltbürgerliche Gesinnung, zu welcher sich in den übrigen Ständen nur selten ein außerordentlicher Genius empor schwingt, nach und nach die natürliche Sinnesart der Selbstdenker aus dem Mittelstande werden solle.

Vorbereitende Anstalten der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur.

S. Sie trauen also den Weltbürgersinn doch nur den Selbstdenkern zu. Sprechen Sie nicht dadurch Ihrem Mittelstande überhaupt die künftige Mündigkeit wieder ab, die Sie ihm verheißen haben, und welche keineswegs nur auf einige Glieder desselben eingeschränkt seyn darf, wenn er sich, ohne Gewalt zu brauchen, seiner bisherigen politischen Vormundschaft entledigen, und sich zum moralischen Erzieher seiner vorigen Vormünder empor schwingen soll?

J. Auf einer gewissen Stufe wissenschaftlicher und sittlicher Kultur, auf der sich die Selbstdenker bisher freylich noch nie befunden haben, auf der sie sich aber über kurz oder lang gewiß befinden werden, wird es denselben nicht mehr mißlingen können, die unentbehrlichsten, anwendbarsten, schlichtesten Aussprüche der mündigen Vernunft dem Gemeinsinne der übrigen Klassen des Mittelstandes einzuflößen. Unter dieser Voraussetzung dürfte sich dieser Stand durch die weltbürgerlichen Maximen nicht weniger auszeichnen, als sich der Adel durch die aristokratischen und die Geistlichkeit durch hyperphysische Vorurtheile bisher ausgezeichnet hat. Da er sich seine Glieder nicht wählen kann, wird er freylich immer noch eine Art von Pöbel enthalten müssen, der durch Kopf und Herz zu jeder lebendigen Ueberzeugung von

Dingen, die sich nicht mit den Händen greifen lassen, unfähig ist. Allein dieser, weit entfernt den Ton angeben zu können, wird nicht nur die Formeln der von den Selbstdenkern einstimmig aufgestellten Begriffe nachbethen, sondern auch seine öffentlichen Handlungen nach den äußeren Vorschriften derselben einrichten müssen. Da er der durch die Eintracht des besseren Theiles festgesetzten Denkart seines Standes keine eigene entgegen zu setzen hat, so wird er derselben den Rang der Mündigkeit eben so wenig streitig machen können, als die herrschenden Denkarten des Adels und der Geistlichkeit durch die Ausnahmen edelgesinnter Adelichen und helldenkender Priester aufhören können, widernatürlich und übernatürlich zu heißen.

S. Ich kann mir von der Stufe der Kultur, auf der Sie den Selbstdenkern einen so ausgebreiteten und so unwiderstehlichen Einfluß versprechen, keinen Begriff machen. So wie die Sachen jetzt stehen, unterscheiden Sie selbst Ihre zukünftigen Mündigen von den gegenwärtigen Selbstdenkern, aus denen jene erst hervorgehen, und zu denen sie sich wie die wenigen Auserwählten zu den vielen Berufenen verhalten sollen. Nun sind aber die Selbstdenker im Mittelstande zwar weniger als in den übrigen Ständen, aber gleichwohl noch immer von einer Seltenheit, die um so mehr auffallen muß, da der größte Theil der Pfleger der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften zu diesem Stande

gehört, und die mir um so bedenklicher ist, je mehr sie mir aus dem gegenwärtigen Zustande der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften erfolgen und zunehmen zu müssen scheint. In unserm Jahrhunderte, und zumal in der letztern Hälfte desselben, haben sich die verschiedenen Felder auf dem Gebiethe des gelehrten Wissens so sehr vervielfältiget, hat sich die Ausbeute roher Materialien auf demselben so übermäßig angehäuft, ist die Anzahl der einem jeden Gelehrten in irgend einer Rücksicht unentbehrlichen Bücher so groß geworden, daß der Studierende, der nicht hinter seinem Zeitalter zurück bleiben will, vor lauter Lernen, Sammeln und Lesen selten oder nie zum Selbstdenken Zeit findet, und gewöhnlich als Lehrer und Schriftsteller auftritt, wenn sein Kopf oder sein Kollektaneenbuch voll, und sein Geist unter der Last seiner Belesenheit erstickt ist. Dabey hat man freylich wohl ein gewisses Hauptfach vor Augen, das für jeden schon darum das wichtigste ist, weil er es sich gewählt hat, und das ihm auch nicht im Traume einfallen läßt, es könne außerdem noch ein andres geben, das jeder Selbstdenker wählen müsse, weil es an und für sich selbst das wichtigste ist. Der Geist des fleißigen Teutschen wird gemeiniglich in dem Verhältnisse Sklave seines Faches, als er sich desselben bemeistert zu haben glaubt. Dasselbe hat sich ihm unvermerkt als der einzige Maßstab aufgedrungen, nach welchem er das Wesen und die Wichtigkeit aller andern Fächer abmißt, unter denen nur diejenigen einige Bedeutung für ihn haben, die er

als Hülfswissenschaften brauchen zu können glaubt, aber die er auch in dieser Eigenschaft um so gewisser verkennt, je mehr er sie nur in derselben kennen zu lernen bemüht war. Da er sie als bloße Mittel für seine individuellen Zwecke behandelt, die Principien, nach denen er sie bearbeitet, aus seiner Hauptwissenschaft entlehnt, und nur das an ihnen wahr findet, was sich an die einheimischen Begriffe seines Gewerbes anschließt, so geht ihre Brauchbarkeit unter seinen Händen größten Theils verloren. Vielleicht dürfte der Gebrauch, den die positiven Theologen und Juristen bisher von der Geschichte und der Philosophie gemacht haben, diesen Wissenschaften mehr geschadet, als der Theologie und Jurisprudenz genützt haben. Das Wenige, was man in manchem neuern und berühmtern Werke über die theologische Moral von dem letzten Grunde der sittlichen Verbindlichkeit — über dogmatische Theologie von der Quelle der beyden Grundwahrheiten der Religion — und über positives Recht von dem Grundbegriffe des Naturrechtes nebenher und im Vorbeygehen erwähnt findet, hat immer den bestimmten und eigentlichen Sinn verloren, in welchem es von dem philosophischen Schriftsteller, dem es nach bloßen Hörensagen abgeborgt ist, aufgestellt worden ist. Der berühmte Theolog und Jurist hat sein eigenes Publikum vor Augen, und weiß, daß er eben so wenig von den Philosophen gelesen wird, als er die Philosophen liest.

Diese letztern sind es wohl vorzüglich, mein Freund, auf welche Sie unter dem Namen der Selbstdenker zählen müssen, indem Sie mit Recht voraussetzen, daß ohne den dadurch bezeichneten Charakter der Philosoph weniger als Nichts sey. Allein sollte die Zahl und die Beschaffenheit der Selbstdenker aus dieser Klasse nicht in dem Verhältnisse abgenommen haben, als die Zahl der Universitäten, der bestellten Professoren und ihrer Kompendien zugenommen hat? Sollte nicht das Talent und die Neigung unsrer Jünglinge für Philosophie durch die vielen Berufenen mehr eingeschläfert und abgestumpft, als durch die wenigen Auserwählten geweckt und geschärft werden? Die aus lauter Mißverständnissen erzeugten und immer neue Mißverständnisse erzeugenden Streitigkeiten zwischen unsern Kantianern und Antikantianern dürften doch wohl schwerlich etwas Beträchtliches beytragen, um den philosophischen Geist unsrer Nation (noch weniger aber der wenigen andern, die sich außer der unsrigen durch einen solchen Geist auszeichnen) von der allgemeinen Lähmung zu heilen, die er sich durch das voreilige Streben nach Popularität zugezogen hat. Unvermögend, der philosophierenden Vernunft, die sich in ihren großen Repräsentanten, in Plato und Aristoteles, Epikur und Zeno, Des Cartes und Spinoza, Leibnitz und Locke u. a. m. mit sich selbst entzweyen mußte, in ihrem Fortschritte zu den letzten und höchsten Principien zu folgen, (durch welche sie allein

mit sich selbst wieder einig werden kann) warf man sich dem gemeinen sogenannten Menschenverstande in die Arme, verwechselte denselben mit dem gesunden, und sprach ihn in dieser Eigenschaft den Stiftern und Sachwaltern der metaphysischen Systeme ab, während man ihn in der Eigenschaft des gemeinen zum Richter über die philosophierende Vernunft aufstellte — die allein über seine Gesundheit zu urtheilen vermag. Man glaubte das Geheimniß entdeckt zu haben, durch welches die Philosophie nicht nur mit den vornehmeren Fakultäten ausgesöhnt, sondern auch bey den Ungelehrten und Weltleuten beliebt gemacht werden könnte. Die Professoren arbeiteten in die Wette, die Wissenschaft, zu der sich die gemeine Vorstellungsart nicht bequemen wollte, zur gemeinen Vorstellungsart herab zu stimmen, ihren mündlichen Vortrag und ihre Lehrbücher von jeder Fessel des Systemes zu befreyen, und ihren Zuhörern und Lesern die ernste, trockene, peinliche Arbeit des — Denkens zu ersparen. Dieser Wetteifer stieg mit der Konkurrenz der Universitäten und mit der Menge der auf denselben nach Brod und Ruhm ringenden Lehrer. Er stieg in und außer den Universitäten mit der Konkurrenz des Buchhandels, der auf die Herabwürdigung der Gedanken des Lehrstandes zur käuflichen Waare, und durch dieselbe auf die Denkarten und die Methoden der Schriftsteller wohl nie einen größeren Einfluß hatte. Unsre Buchhändler, welche den Werth der Geisteswerke nach

dem zusammengesetzten Verhältnisse aus der Größe und Geschwindigkeit des Absatzes berechnen und bezahlen müssen, besitzen ein unfehlbares Mittel, auch solche Philosophen, die sich außerdem mit einem sehr kleinen Publikum begnügt haben würden, zu dem Entschluß zu bringen, populär zu denken und populär schreiben zu können.

J. Wer heißt Sie aber auch die Selbstdenker gerade in derjenigen Klasse von Gelehrten aufsuchen, die durch ihr äußeres Schicksal in die traurige Nothwendigkeit gesetzt sind, die Wahrheit nur in so ferne zu suchen, als sich durch dieselbe Brod finden läßt?

S. Wir wollen sie allenthalben aufsuchen. Eben derselbe äußere Wohlstand, der über den gröbern Eigennutz erhebt, nährt und weckt den feinern, der unter dem Namen der liberalen Gesinnung die eigentliche Triebfeder ist, welche die Denkkraft so vieler angeblichen Selbstdenker in Thätigkeit setzt. Hieher gehören nicht nur die Dilettanten, für welche die Wissenschaft nichts weiter als ein zeitvertreibendes und zeitverderbendes Gedankenspiel ist; sondern auch unsre philosophischen Fechtmeister, die, um dem Publikum das Schauspiel ihrer Geschicklichkeit zu geben, bald dieses bald jenes System bald angreifen bald vertheidigen; die, wenn sie sich auf das Polieren und Aufstutzen der alten Waffen verstehen,

hen, ihren Zuschauern und sich selbst weiß machen, daß sie mit neuen aufträten, und, da es ihnen zu schwer seyn würde neue Wahrheiten zu erfinden, die federleichte Kunst treiben, die wirklich neu erfundenen durch alte Vorurtheile zu widerlegen.

Ich ehre und liebe unsere für die sogenannte große Welt philosophierenden schönen Geister. Sie wecken die Denkkraft gedankenloser Geschäftsleute, beleben die Phantasie geschäftloser Selbstdenker, und veredeln durch reitzende Darstellung ihres eigenen Geschmacks und sittlichen Gefühls den Geist ihrer Leser. Allein ich kann sie unmöglich für diejenigen halten, durch welche die denkende Vernunft über die letzten Gründe von Pflicht und Recht mit sich selbst einig werden, oder, was für mich eben dasselbe ist, durch welche die Menschheit über die Angelegenheit, von deren endlicher Entscheidung ihre Mündigkeit abhängen kann, zu etwas Ausgemachtem gelangen soll. Freylich, wenn dieses Ausgemachte, das von jenen verdienstvollen Schriftstellern entweder nicht vermißt, oder als etwas Unmögliches nicht gesucht wird, bereits vorhanden wäre, würde dasselbe durch ihre Schriften auf die einzige richtige und würdige Art popularisiert, das heißt, durch Zurückführung auf sittliche Gefühle und Anwendung auf die Bedürfnisse des Zeitalters erläutert, und zur Berichtigung der Begriffe der kultivierteren Klassen des

Publikums verarbeitet werden. Allein da alles, wovon sie bisher ausgehen konnten, wenn von der sittlichen Verbindlichkeit die Rede war, unter den Selbstdenkern vom ersten Range streitig gewesen ist, und nur durch einen neuen Irrthum als ausgemacht angenommen werden konnte; da sie halb wahren Begriffen, die, als Grundsätze gebraucht, immer ganz unwahr werden müssen, durch den Zauber der Darstellung das Ansehen durchgängiger Wahrheiten zu geben genöthiget waren; da sie den Wahn der Entbehrlichkeit einer schulgerechten Forschung und Einkleidung der Principien durch die Leichtigkeit, Schönheit und überredende Kraft ihrer Methode veranlaßten, unterhielten und verbreiteten: so dürften sie wohl der Gründlichkeit der Kultur des Geistes nicht weniger Abbruch, als der Ausbreitung derselben Vorschub gethan, und durch Vervielfältigung und Verjährung unbestimmter, vieldeutiger und schiefer philosophischer Begriffe vielleicht eben so viel geschadet, als durch Erweckung feiner, edler und erhabener Gefühle genützt haben.

Von den philosophischen schönen Geistern sind die schöngeisterischen Philosophen wesentlich verschieden, welche den Geschmack nicht als Mittel, sondern als den letzten Zweck der Kultur, die Schönheit für das Kriterium der Wahrheit, und die Philosophie für nichts weiter, als das Thema zu einer schönen Komposition ansehen,

das sich nach den Bedürfnissen des Künstlers fügen muß. Sie glauben der philosophierenden Vernunft ein großes Kompliment zu machen, wenn sie sich dieselbe als die Seele einer Grazie denken, die keine andere Bestimmung hat, als die Reitze eines schönen Körpers zu beleben. Sie verwechseln das Heiligthum der Sittlichkeit mit dem Tempel des Geschmackes, der nur der Vorhof zu jenem ist, in welchem sie aber sowohl selbst zurück bleiben, als auch, so viel an ihnen liegt, ihre Leser zurück halten. Der Name Selbstdenker wird ihnen durch den Schimmer, die Neuheit, Sonderbarkeit und Kühnheit ihrer Einfälle bey demjenigen Theile des lesenden Publikums verbürget, der, durch Rang und Vermögen in den Stand gesetzt die Wissenschaften als bloßen Luxus zu treiben, gegen Wahrheit in dem Verhältnisse gleichgültiger wird, als ihm die Reitze der Einkleidung zum dringenderen Bedürfnisse seiner Unterhaltung geworden sind. Und wie oft haben sich nicht selbst unsre Philosophen von Profession, die freylich über nichts weniger, als was sie unter Philosophie denken sollen, einig sind, verleiten lassen, einem glänzenden Meteore der Phantasie als einer merkwürdigen Erscheinung des philosophischen Geistes zu huldigen! — Und, o wie wenig ahnden sie noch bis auf den heutigen Tag den himmelweiten Unterschied zwischen der Originalität des Genies und der selbstthätigen Kraft der Vernunft, zwischen dem natürlichen Egoismus des Einen, der seinen Principien die größte

mögliche Individualität, und der eben so natürlichen Uneigennützigkeit der Andern, die den ihrigen die größte mögliche Allgemeinheit zu geben strebt!

J. Heil und Triumph diesem Geiste der selbstthätigen Vernunft, den auch ich mit Ihnen bey dem bunten Haufen vermisse, an welchen der Name Selbstdenker, durch seinen weiten und schwankenden Sinn, verschwendet wird. Dieser Geist, für welchen sie mit Recht fordern, daß ihm die Gelehrsamkeit ihren Reichthum, die Wissenschaft ihre strenge Form, die Popularität ihre Bequemlichkeit, die Kunst ihren Zauber, der Geschmack seine Genüsse, und das Genie seine Originalität — nicht aufopfern, (denn Er bedarf ihrer Aller) sondern — unterordnen sollen; dieser Geist, der weder aus Gelehrsamkeit, noch aus Wissenschaft, noch aus Kunst, noch aus Genie, noch aus allen diesen Eigenschaften zusammen genommen quillt, aber sie alle zu seinem großen Zwecke — der Veredlung der Menschen — sich unterwirft; dieser Gott in uns ist es eben, der sich mir durch die Gesinnung der Weltbürger ankündiget, und wodurch ich die Selbstdenker, aus denen die Klasse der Mündigen hervorgehen wird, von der Menge, die jenen Namen mit Unrecht führt, auszuzeichnen wünsche. Durch diesen Geist unterscheidet sich der Weltbürgersinn von dem unächten philosophischen Wohlwollen, welches Liebe zur

Menschheit überhaupt mit Gleichgültigkeit gegen jedes menschliche Individuum, Wohlthätigkeit gegen Fremde mit Ungerechtigkeit gegen Verwandte, Hochschätzung des Ausländers mit Verachtung des Vaterlandes, Unthätigkeit im Kreise seiner Berufsgeschäfte mit der Geschäftigkeit für das Beste des Universums, so geschickt zu verbinden weiß; — und von dem Christkatholischen Wohlwollen, welches nur durch ein physisches Unvermögen abgehalten werden kann, der Menschheit durch Entvölkerung der gegenwärtigen Welt das Bürgerrecht in der zukünftigen aufzudringen.

Der Geist der wahren Allgemeinheit, der keiner Individualität zu nahe tritt, sondern sie alle in Schutz nimmt, äußert sich einzig und allein durch Gerechtigkeit, und der Weltbürger weiß, daß er gegen Alle gerecht seyn könne und solle, während er auch unter den günstigsten äußern Umständen nur gegen Einige wohlthätig seyn könne und dürfe, und daß es in keinem Falle lediglich von ihm selbst abhänge, es auch nur gegen einen Einzigen zu seyn. Pflicht ist ihm unter allem Heiligen das Heiligste, und weit entfernt, sie nach dem Maßstabe seiner Liebe gegen sich selbst oder andere Menschen allzumessen, ordnet er vielmehr beyde Neigungen unter seine Pflicht. Unter seinen mannigfaltigen Pflichten sucht er immer die strengste, immer diejenige, die der Neigung am wenigsten schmeichelt, zuerst auf. Sein morali-

scher Enthusiasmus ist nicht Liebe. Denn eben weil er die Gerechtigkeit nicht verkennt, kennt er sie unter keiner andern, als ihrer eigenen, ernsten, feyerlichen, der Sinnlichkeit furchtbaren Gestalt, in welcher sie jede ihr entgegen stehende Aeußerung des eigennützigen Triebes niederschlägt, jede Selbstzufriedenheit, die nicht Folge von ihr selbst ist, demüthiget — aber eben dadurch die geheimen Hindernisse der freyen Wirksamkeit unsers besseren Selbstes hinwegräumt, und in die Thätigkeit des Weltbürgers die Gleichförmigkeit, Dauerhaftigkeit und den kaltblütigen Nachdruck bringt, welche kein Enthusiasmus von was immer für einer auch noch so verschönerten Leidenschaft zu erreichen vermag. Das Gefühl von Recht und Unrecht ist unter allen seinen Gefühlen das lebendigste, gegenwärtigste, hervorragendste, greift in seine ganze Vorstellungsart ein, verwebt sich mit allen seinen Begriffen, athmet aus seinen Reden und Handlungen, und ist sogar an seinen Vorurtheilen, Uebereilungen und Schwächen unverkennbar. Abkunft, Stand und Gewerbe eines gewöhnlichen Menschen können sich an dem äußern Betragen desselben nicht auffallender verrathen, als die durch Gerechtigkeit geleitete, gereinigte und belebte Denkart den Charakter des Weltbürgers in den Schriften desselben offenbart. Man merkt es ihm bald genug an, daß er sein Vaterland, sein Glaubensbekenntniß, seine Berufswissenschaft weder allen übrigen vorzieht, weil sie die seinigen sind, noch allen andern nach-

ſetzt, weil ihm vielleicht das Schickſal dabey keine Wahl gelaſſen hat. Man erkennt ihn an der Wahl des Geſichtspunktes, an der Unwillkührlichkeit der Gründe und der Unbefangenheit des Tones, womit er das Alte und Neue in ſeinem Fache beurtheilt. Seine Begriffe über poſitive Theologie und Jurisprudenz würden auch ſchon durch die Spuren der Ungerechtigkeit aufgeklärt werden, die er an gewiſſen in einem Zeitalter der Unwiſſenheit und Barbarey aufgekommenen Dogmen und politiſchen Geſetzen entdeckt; Spuren, die dem reinen und hellen Blicke ſeines Geiſtes weder durch das geheimnißvolle Dunkel an den Einen, noch durch das mit politiſcher Gewalt feſtgehaltene Anſehen der Andern verborgen bleiben können. Es wird ihm eben ſo unmöglich, Recht und Unrecht von geoffenbarten Verfügungen einer unerforſchlichen Willkühr — als von den äußern Vortheilen der bürgerlichen Ordnung abzuleiten, indem er weder eine wahre Heiligkeit der Religion, noch eine dauerhafte Stütze des Staates kennt, bey der nicht die Geſinnung der Gerechtigkeit vorausgeſetzt würde. Durch die rege Wirkſamkeit dieſer Geſinnung bringt er nicht weniger Würde in die Spiele der Phantaſie auf den Feldern der ſchönen Künſte, als Humanität in die mechaniſchen Arbeiten der poſitiven Gelehrſamkeit. Die reinen ſittlichen Gefühle in ihren intereſſanteſten Erſcheinungen (z. B. das majeſtätiſche, ſeelenerhebende Gefühl der Achtung für den Willen des Mannes, der den Tod oder ein qualvolles Leben, wovon

er sich durch Ungerechtigkeit loskaufen könnte, freywillig wählt) sind ihm die Würze, ohne welche ihm die feinsten Produkte des Geschmackes auf die Länge unschmackhaft werden müssen. Er bestimmt endlich die Rangordnung unter den verschiedenen Fächern des menschlichen Wissens nach ihrer Unentbehrlichkeit zur Veredlung der Menschheit. Da er diese Veredlung nur in der Quelle der Gerechtigkeit aufsucht: so ist ihm die Wissenschaft dieser Quelle, was auch sein bürgerlicher Beruf seyn mag, unter allen die wichtigste, und er veredelt die besondern Kenntnisse seines Berufs in dem Verhältnisse, als er dieselbe der Wissenschaft des allgemeinen Berufs der Menschheit genauer unterordnet. Sollten Sie an diesen Zügen, so unvollkommen dieselben auch unter meiner Darstellung ausgefallen sind, die Verwandtschaft des Geistes verkennen, die zwischen dem edlern Theile unserer Selbstdenker neben der auffallendsten Verschiedenheit ihrer Fächer und Vorstellungsarten Statt findet? Die Eintracht der Gesinnung zum Beyspiel, zwischen Jacobi und Lessing, Spalding und Möser, Garve und Schiller, Kant und Wieland?

S. Diese Eintracht ist unverkennbar, und in ihren Erscheinungen das tröstlichste, erhabenste, merkwürdigste Schauspiel unter allen, die es für den menschlichen Geist geben kann. Ich begreife daher, wie so mancher menschenfreundlicher Weise dabey ste-

hen bleiben kann, und in demselben das Ziel der Veredlung, das die Menschheit in ihren wenigen Auserwählten erreicht hätte, und den höchsten Grad der (intensiven) Kultur, der nichts weiter als Verbreitung seiner wohlthätigen Einflüsse zu hoffen und zu wünschen übrig ließe, zu finden meynt. In meinen Augen aber hat die Einhelligkeit der weltbürgerlichen Gesinnung so lange den Charakter der Zufälligkeit und Unzuverlässigkeit aller übrigen menschlichen Dinge, als ich dieselbe als die Wirkung gewisser, allen Weltbürgern selbst gleich unbekannter Triebfedern ansehen muß, über welche sich selbst diese Einträchtigen in dem Verhältnisse veruneinigen, als sie dieselbe näher kennen lernen wollen. Von dieser Uneinigkeit sind nur diejenigen unter ihnen ausgenommen, die keine Philosophen von Profession sind, das heißt, die es mit der Bestimmtheit der Begriffe nicht so genau nehmen. Diese finden in ihrer Gesinnung die letzten Gründe ihres Denkens und Wollens, ohne dabey einen Zirkel im Schließen zu vermuthen. Die Reinheit und Lebhaftigkeit ihrer sittlichen Gefühle giebt ihren Maximen eine Evidenz, durch welche die gänzliche Dunkelheit, die über den Entstehungsgrund dieser Gefühle und die Bestimmungsgründe dieser Maximen liegt, zwar nicht aufgehoben, aber unbemerklich wird. Die Verschiedenheit der Formeln, in welche die Maximen dieser Männer eingekleidet sind, kann sie nicht beunruhigen, indem die von der Unbestimmtheit der Begriffe unzertrennliche

Vieldeutigkeit der Worte der Phantasie freye Hand läßt, auch in die verschiedensten Formeln Ein und eben dasselbe Gefühl hinein zu legen. Man kann es daher auch diesen Männern nicht verdenken, wenn sie die Fehde über die Principien der Moralität für einen bloßen Wortstreit erklären, der ihnen, wo nicht die moralische Gesinnung der Philosophen von Profession, doch wenigstens alle schulgerechte Philosophie, welche sich mit den letzten Gründen beschäftiget, verdächtig macht. Allein sollten die streitenden Philosophen weniger Recht haben, wenn sie von jener Eintracht behaupten: daß sie wenigstens eben so sehr von der Verworrenheit der Begriffe als der Klarheit der Gefühle abhänge, mehr die Folge der abgebrochenen als der vollendeten Untersuchung sey, durch Vorurtheile des Kopfes nicht weniger als durch Vorzüge des Herzens begünstiget werde, und die Bedürfnisse der sittlichen Kultur der Menschheit ewig unbefriediget lassen müsse? Lebhaftigkeit des sittlichen Gefühls, verbunden mit Unbestimmtheit der Grundbegriffe kann zwar solche Selbstdenker vereinigen, die mehr Darsteller als Forscher sind; aber sie muß diejenigen entzweyen, die mehr, oder auch nur eben so sehr Forscher als Darsteller sind. Je reiner das Gefühl dieser letztern ist, desto weniger vermögen sie dasselbe mit einem andern als einem durchgängig bestimmten Begriffe zu verbinden, und jeder unrichtige Begriff wird ihnen in dem Verhältnisse unerträglicher, je lebendiger ihr reines Gefühl ist.

J. Eben dieses Gefühl wird also unter den Forschern den bestimmten Begriff allmählich herbey führen, den dasselbe einstweilen unter den Darstellern durch sich selber ersetzt.

S. Ich fürchte leider das Gegentheil. Die Vorurtheile des Kopfes, welche in der Unbekanntschaft mit den letzten Gründen, die der menschliche Geist ewig suchen aber nie finden wird, gegründet sind, unterscheiden sich von den herrschenden Irrthümern, die den besten Willen der gewöhnlichen Menschen irre führen, nur durch die ungewöhnliche Gestalt, die sie in außerordentlichen Geistern annehmen, und unter welcher sie auch bey diesen die Aussprüche des sittlichen Gefühls verdrehen, und die Sanktion desselben für ihre eigenen Rathschläge erschleichen. Der Selbstdenker wird sie in dem Verhältnisse unentbehrlicher, wahrer und ehrwürdiger finden, je mehr es ihm Zeit und Mühe und Geschicklichkeit gekostet hat, zwischen ihren und seinen sittlichen Gefühlen Eintracht zu erkünsteln, je weniger er sie für die Bestimmtheit seines Begriffs von dem Gegenstande jener Gefühle vermissen zu können glaubt. Die Philosophen von Profession werden ewig genau so viele entgegen gesetzte Grundbegriffe von Sittlichkeit aufstellen, als es metaphysische Systeme giebt; und wenn gleich die Schädlichkeit der durch dieselben verewigten und verbreiteten Irrthümer durch ihren Streit unter sich selbst gemindert wird, so wird sie doch dadurch keineswegs

aufgehoben. Die Supernaturalisten, welche in dem naturalistischen Begriffe von Sittlichkeit die Principien des Unglaubens, und die Naturalisten, die in dem supernaturalistischen die Principien des Aberglaubens wahrnehmen, dürften beyde Recht haben, in wie ferne das sittliche Gefühl jeder dieser Hauptpartheyen durch den sittlichen Begriff der Andern empört wird. Freylich wird die praktische Anwendung jener theoretischen Principien zum Vortheil des populären Aberglaubens und Unglaubens durch die in einer ungewöhnlichen Gesundheit des Herzens gegründete Inkonsequenz bey einigen wenigen vereitelt; aber sie wird auch desto mehr durch die Konsequenz des von beyden Krankheiten des Herzens angesteckten großen Haufens im Lehrstande unterstützt. Und wer kann läugnen, daß dieser letztere auf die Kultur des großen Haufens in allen andern Ständen einen Einfluß behauptet, den die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker schon darum nie erreichen können, weil ihre Gefühle nur von ihres Gleichen, ihre Gedanken aber auch nicht einmal von diesen verstanden werden?

J. Ich bin von der bisherigen Unmündigkeit der philosophierenden Vernunft eben so sehr überzeugt, als davon, daß dieselbe aufhören muß, wenn es einst eine mündige Klasse der weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker geben soll. Wir haben bis jetzt noch keine Philoso-

phie, wenn man unter diesem Namen die Wissenschaft, über deren Quellen, Elemente und Grundbegriffe auch nur ihre vornehmsten Pfleger einig wären, verstehen, und wenn man denselben nicht mißbrauchen will, um ein unermeßliches Aggregat willkührlicher, unter dem Namen von Grundsätzen angenommener und angestrittener Voraussetzungen, halb entwickelter Begriffe, vieldeutiger Lehrsätze, sinnreicher Hypothesen, scharfsinniger Bemerkungen, witziger Einfälle und widersprechender Meynungen damit zu bezeichnen. Mir ist die Philosophie in eigentlicher Bedeutung nichts andres, als die gemeinschaftliche Denkart der Weltbürger, die eben so wenig in bloßen gemeinschaftlichen Gefühlen, als in den verschiedenen einander widersprechenden Theorien, durch welche man diese Gefühle zu erklären suchte, bestehen kann. Die Existenz dieser Philosophie setzt freylich eine allgemeine Revolution in den Begriffen voraus, durch welche alles, was bisher nur von einzelnen Sekten als ausgemacht angenommen war, theils als unrichtig befunden, theils durch Ableitung seines bestimmten Sinnes aus etwas allgemein Ausgemachtem gegen die bisherige Vieldeutigkeit, die Quelle aller Mißverständnisse, gesichert werden muß. Allein der Zustand der philosophierenden Vernunft wird für eben diese Revolution in dem Verhältnisse reifer, in welchem sich die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker in ihren Gesinnungen eben so sehr gegen einander annähern, als sie sich durch ihre Denkart von einander entfernen. Der

hohe Grad von Einhelligkeit, der in den bisherigen Schriften derselben in Rücksicht auf das von ihnen dargestellte sittliche Gefühl neben dem durchgängigen Widerstreit ihrer gedachten Principien herrscht, und der ungeheure Kontrast zwischen jener Einhelligkeit und diesem Widerstreit, kann aus sehr begreiflichen Ursachen diesen Schriftstellern selbst weniger in die Augen fallen, als er sich ihren Geistesverwandten aus der eben jetzt angehenden Generation aufdringen wird, in deren Vorstellungsarten sich die entgegen gesetzten Philosophieen ihrer Lehrer eben so gewiß gegenseitig aufheben, als die sittlichen Maximen derselben sich einander unterstützen, beleben, verstärken werden. Je inniger die Eintracht ihrer Herzen und je theurer sie ihnen werden wird, desto unnatürlicher und desto unerträglicher werden sie die Uneinigkeit ihrer Köpfe über das große und heilige Eine finden müssen, das jener Eintracht zum Grunde liegt. Die Einheit ihrer Maximen wird die Einheit der Grundsätze unentbehrlich, und eben dadurch auch unvermeidlich machen, und je öfter und genauer die Beweggründe ihrer Untersuchungen von dem Vereinigungspunkte ihrer Gefühle ausgehen werden, desto schneller und gewisser werden diese Untersuchungen endlich in einem Vereinigungspunkte ihrer Gedanken zusammen treffen. Alles bisherige Philosophieren konnte, da man über keine allgemeingeltenden ersten Grundsätze einig war, in nichts anderm als im Aufsuchen

der Gründe zu Ueberzeugungen bestehen, die schon da waren, ohne daß man wußte, wie man zu ihnen gelangt war. Wie nun die Ueberzeugung, von der sich die Vernunft Rechenschaft zu geben sucht, so die Gründe zu denen sie gelangen kann; je lebendiger, wichtiger, reiner diese Ueberzeugungen, desto unverkennbarer muß sich die Quelle derselben offenbaren. Die denkende Vernunft kann unmöglich über dasjenige Problem mit sich selbst uneinig bleiben, das ihr die Wollende vorlegt, und über kurz oder lang werden unsre weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker jede Denkart, oder, welches eins ist, jede Philosophie, welche die Gerechtigkeit aus was immer für einem groben oder feinen Eigennutz ableitet, eben so unphilosophisch finden, als sie von jeher die Gesinnung, welche die Gerechtigkeit dem Eigennutze unterordnet, pöbelhaft gefunden haben.

S. Ich bezweifle den Einfluß der sittlichen Gesinnung auf die philosophische Denkart so wenig, daß ich vielmehr behaupte, es könne in den Begriffen von Sittlichkeit, Freyheit, Recht und Religion nur genau so viel Wahrheit vorhanden seyn, als dieselben durch das moralische Gefühl erhalten. Allein eben darum dürfte es die philosophierende Vernunft nie zu durchgängig bestimmten Begriffen von diesen Gegenständen, nie zu allgemein geltenden Grundsätzen, und folglich auch nie zur Eintracht mit sich selbst auch nur in ihren edelsten

Repräsentanten bringen können. Die bisherige Uneinigkeit dieser Repräsentanten über die Quelle des sittlichen Gefühls und den bestimmten Gegenstand desselben, beweiset einleuchtend genug, daß der menschliche Geist, ohne zu wissen wie und wodurch, zu diesem Gefühle gelange, und daß nicht nur der gemeine Mann, sondern auch der Selbstdenker vom höchsten Range moralisch gesinnt seyn könne, ohne den Grund seiner Gesinnung zu kennen. Das unbegreifliche, wenigstens bis jetzt noch nicht begriffene Etwas in uns, dem wir unsre sittlichen Gefühle zu danken haben, erweitert zwar die Gränzen unsrer endlichen Kraft, aber hebt sie nicht auf, und reinigt unsre Begriffe, ohne daß dieselben jemals ganz rein werden können. Die Vernunft hat an der Veredlung unsrer Ueberzeugungen keinen andern Antheil, als den einer Ausführerin desjenigen, was sie im Heiligthume des Gewissens als bloße Zuschauerin wahrnimmt. In dem Augenblicke als sie diese Rolle vergißt, als sie begreifen will, was sich nur fühlen, deutlich einsehen, was sich nur klar empfinden läßt, — als sie sich auf den Thron des unbekannten Gottes in uns drängen will — zerfällt sie mit sich selbst, und ihre Wortführer trennen sich in Sekten, die durch ihre Zänkereyen die klaren Aussprüche des sittlichen Gefühls verwirren, und die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion zu bloßen Streitfragen herabwürdigen. Ich berufe mich auf die einzige Revolution, die einst durch Weltbürgersinn

in der Denkart der Philosophen bewirkt worden ist, und die freylich unter allen andern die größte und wohlthätigste war. Sie ging von dem sittlichen Gefühle eines einzigen Mannes aus, dessen Kopf dabey kaum ein anderes Verdienst hatte, als daß er das Organ seines Herzens war. Es war keine tiefere, noch weniger aber eine erschöpfende Einsicht in die letzten Gründe, wodurch sich Sokrates über alles, sowohl was die sogenannten Physiker seiner Zeit über die Grundursachen geträumt, als auch was die Sophisten über die Triebfedern der menschlichen Handlungen vernünftelt hatten, empor schwang; wodurch er dem Gange der philosophierenden Vernunft eine bessere Richtung gab, und der Stifter des schönsten Zeitalters der griechischen Philosophie ward. Sein Geständniß, daß er nichts wisse, war keine Tirade einer erkünstelten Bescheidenheit, sondern in so ferne buchstäblich wahr, als das philosophische Wissen in der Erkenntniß der letzten, und als solche allein zureichenden Gründe bestehen soll. Er nannte die ihrem Inhalte nach eben so klaren, als ihren Gründen nach unbegreiflichen Aussprüche des sittlichen Gefühls Stimme Gottes, und philosophieren hieß ihm sich selbst kennen lernen, nicht etwa um über die Gründe, sondern um über die Anwendung und Ausführung der göttlichen Gebothe Aufschlüsse zu erhalten. Alles, was die Philosophie der Akademiker, Peripatetiker, Stoiker und

Epikuräer Brauchbares, Veredelndes und Wahres aufgestellt hat, war Resultat des aus dem sokratischen Gesichtspunkte angestellten, oder, welches eben dasselbe ist, des durch sittliches Gefühl geleiteten Studiums der Einrichtung und Gesetze des menschlichen Gemüthes; alles Streitige, Gefährliche, Grundlose und Ungereimte, was in den Lehren dieser Schulen enthalten war, erfolgte aus der Abweichung von jenem Gesichtspunkte, und aus dem leidigen Versuche das Unbegreifliche begreifen zu wollen.

J. Unstreitig! Allein diese Abweichung wurde unter andern auch dadurch begünstiget, daß jener Gesichtspunkt auf keinen bestimmten Begriff gebracht war, und der leidige Versuch, von dem Sie sprechen, war und ist eine natürliche Folge des Unvermögens der unentwickelten Vernunft, das Begreifliche von dem Unbegreiflichen zu unterscheiden. So lange die philosophierende Vernunft nicht gewisse, im Hinaufsteigen letzte, und im Herabsteigen erste Gründe innerhalb des Gebiethes des Begreiflichen entdeckt hat, und durch dieselben über die Gränzen dieses Gebiethes mit sich selbst einig geworden ist, so lange wird sie beym Aufsuchen jener Gründe bald diesseits bald jenseits der Gränzlinie herumschweifen, und in das bodenlose Land der Schimären gerathen müssen. In der Sphäre der ihr ganz allein eigenthümlichen Wirksamkeit kann es für sie durchaus nichts Unbegreifliches

geben, und es kömmt nur darauf an, diese Sphäre von derjenigen, auf welcher sie mit den Dingen außer ihr selbst in Verbindung wirkt, und zum Theil von denselben abhängt, unterscheiden zu lernen. Dieses ist aber nur durch mannigfaltige und langwierige Versuche möglich, durch welche sich ihre Kräfte erst entwickeln und offenbaren müssen, und bey welchen sie von keinen durchgängig bestimmten Principien (die nur der späte Erfolg jener Versuche seyn können) geleitet wird. Im nächsten Jahrhunderte dürfte es wohl keinem Philosophen von Profession mehr ein Räthsel seyn, daß seine Vorfahren, welche gegenwärtig der Vernunft das Vermögen letzte Gründe zu finden absprechen, sowohl als die, welche ihr dasselbe einräumen, beyde Recht hatten, und daß ihre Ueberzeugungen nur durch ein Mißverständniß in Widerspruch gesetzt wurden. Man wird darüber einig seyn, daß es auch für die Vernunft auf dem Gebiethe der Erfahrung, auf welchem sie die Erscheinungen der Natur zu erforschen hat, keine schlechterdings letzten Gründe geben könne; daß jeder von ihr auf demselben entdeckte verhältnißmäßig letzte Grund die künftige Entdeckung eines höheren, von dem er selbst nur eine Folge ist, vorbereite; und daß ihr daher die Erfahrung, als ein unendlicher Wirkungskreis, zum eigentlichen Fortschreiten ins Unendliche angewiesen sey. Allein man wird sich auch über die Behauptung und Anerkennung eines reinen Gebiethes der Vernunft, so aben-

theuerlich jetzt noch die Benennung desselben klingen muß, verstehen gelernt haben; indem man auf diesem Gebiethe nichts als die Selbsterkenntniß der Vernunft, das heißt die Wissenschaft der ihr eigenthümlichen, in ihrer Natur bestimmten Handlungsweise, und des Verhältnisses derselben zu den übrigen ihr untergeordneten ursprünglichen Vermögen des Gemüthes, aufsuchen und finden wird. Auf diesem Gebiethe muß es schlechthin letzte Gründe, und unter diesen ein höchstes Gesetz geben, das den bestimmten und unveränderlichen Charakter der Vernunft ausmacht, von dem uns bisher nur das deutliche Bewußtseyn gefehlt hat. Dieses Gesetz, welches, in wie ferne es dem Willen Vorschriften giebt, das moralische heißt, und das sich in dieser Eigenschaft durch ein mehr oder weniger lebhaftes Gefühl in einem klaren aber undeutlichen Bewußtseyn von jeher angekündiget hat und immer ankündigen wird, wurde und wird durch jeden Begriff mehr oder weniger verkannt, der nicht der durchgängig bestimmte, oder, welches eben so viel heißt, der nicht aus dem reinen Gebiethe der Vernunft geschöpft ist, einem Gebiethe zu dessen Entdeckung alle gelungenen und mißlungenen Versuche der philosophierenden, oder eigentlicher Philosophie suchenden Vernunft, von Sokrates bis auf Kant, unentbehrlich waren.

Wenn Sokrates, anstatt den göttlichen Willen lediglich in dem sittlichen Gesetze aufzusuchen, dieses aus jenem geschöpft zu haben meynte; wenn Plato und Zeno die Sittlichkeit nicht in der Unterordnung, sondern in der Unterdrückung, — Epikur und Aristoteles hingegen in einem bloßen Mittel der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen ließen: so war dieses die natürliche Folge desjenigen Mangels an bestimmten Begriffen von der Vernunft und dem Verhältnisse derselben zur Sinnlichkeit, der nur sehr spät, und nicht ohne die vorhergegangenen Mißverständnisse, Streitigkeiten und Untersuchungen, die er veranlaßte, aufgehoben werden konnte. Allein, wenn Sokrates den vernünftigen Geist im Menschen für eine göttliche Natur, und in so ferne das sittliche Gesetz für den natürlichen Willen dieses Geistes erklärte; wenn Plato und Zeno die Forderungen der Sinnlichkeit, in wie ferne sie in der Person des Tugendhaften den Forderungen der Vernunft gemäß sind, mit diesen letztern verwechselten, und in so ferne bey dem zu unterdrückenden sinnlichen Triebe nur die unsittlichen Aeußerungen desselben vor Augen hatten; und wenn Epikur und Aristoteles die Sittlichkeit für das einzige Mittel zur Glückseligkeit hielten, das von dem Willen des Menschen abhängt, und in so ferne nur derjenigen Glückseligkeit den Rang der wahren einräumten, die eine Folge des sittlichen Willens ist: so erkenne ich an dieser ihrer Denkart den einstweilig guten

Erfolg des Versuches der philosophierenden Vernunft, den großen Gegenstand des sittlichen Gefühls auf dem einzig möglichen Wege, das heißt durch Aufsuchung der Ursache jenes Gefühls, kennen, und denselben von Allem, was zum Nachtheil der moralischen Kultur damit verwechselt werden könnte, unterscheiden zu lernen. So lange nun jene Ursache, ich will nicht sagen unbekannt, sondern auch nur in Einem ihrer eigenthümlichen Merkmale verkannt, und folglich jener Versuch der philosophierenden Vernunft unvollendet ist; so lange sind alle verschiedenen Begriffe von der Sittlichkeit, bey allem was in ihnen Wahres zerstreut liegt, gleichwohl, in so ferne sie für die Grundbegriffe gehalten werden, gänzlich unwahr; alle angeblich wissenschaftlichen Principien, indem sie für die letzten gelten, Quellen des Irrthums; alle Theorien der Sittlichkeit, in so ferne nicht Inkonsequenz ihre praktische Anwendung vereitelt, sittenverderblich — indem jeder nicht durchgängig bestimmte Begriff vom sittlichen Gesetze seiner Natur nach entweder zum Mysticismus oder zum Libertinismus führen muß. Während dieser Periode befinden sich die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker im Stande der mehr oder weniger rohen Natur, in welchem sie sich einander über ihre wichtigsten Gedanken mißverstehen, das künftige Princip ihrer Vereinigung als eine bloße Streitfrage behandeln, und das, was jedem unter ihnen das heiligste ist, unaufhörlich angreifen und vertheidigen.

müssen. Mit ihrer künftigen Einhelligkeit über letzte Principien beginnt ewiger Frieden unter ihnen über das Eine was der Menschheit Noth, und worüber bloß zu meynen und zu streiten der Menschheit schimpflich ist, beginnt Philosophie als Wissenschaft und als natürliche Denkart der Weltbürger, beginnt ein Stand der Gesellschaft unter den Weisen und Guten, der auf keinem sinnlichen und eben darum auch vorübergehenden Interesse, auf keiner Aehnlichkeit in den Temperamenten, Neigungen, und äußeren Bedürfnissen, auf keiner willkührlichen Verabredung, mit Einem Worte, auf nichts Zufälligem und Veränderlichem, sondern lediglich auf dem wesentlichen Charakter der Menschheit, in der Quelle aller Einhelligkeit, in der reinen Vernunft gegründet seyn wird.

S. Und sollte diese reine Vernunft kein bloßes Abstraktum seyn und bleiben, das außer einer erkünstelten Idee nirgendwo vorhanden ist? Wird nicht die wirkliche Vernunft durch Klima, Organisation, Temperament, Erziehung, Regierungsform, Leidenschaften u. s. w. so verschiedentlich modificiert, daß sie in jedem Menschen eine besondere Individualität hat?

J. Sollten wohl die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker einst nicht auch vorzüglich darüber einig werden, daß reine Vernunft kein bloßes Abstraktum, sondern etwas sehr Wirkliches, daß sie eben in ihrer Reinheit die einzige wahre Triebfeder des Selbstdenkens und Selbstwollens sey; daß es

schlechterdings keine sittliche Handlung geben könne, als welche durch diese Vernunft geschieht; daß sie das Einzige sey, was im Menschen nicht modificiert werden darf, und sich auch nicht modificieren läßt; das Einzige, was die Menschheit über bloße Thierheit erhebt, was ihr Personalität, und mit derselben ein Gesetz giebt, das unter jedem Klima gelten soll, von dem kein Temperament loszählen kann, vor dem alle Neigungen verstummen müssen, und wodurch Pflicht und Recht ihr Wesen, das heißt, ihre Erhabenheit über jede Ausnahme, ihre Ueberlegenheit über alle Begierden, und ihren Vorrang über alle andere Güter, das Leben selbst nicht ausgenommen, mit Einem Worte, alle diejenigen Merkmale erhalten, an welchen sie von allen Weisen und Guten von jeher erkannt worden sind?

Weder die klimatische, noch die organische, noch die politische, noch irgend eine andere zufällige Verschiedenheit in den Vorstellungsarten der Menschen hat die Einhelligkeit der Logiker und Mathematiker über gewisse wesentliche Lehrsätze ihrer Wissenschaften verhindern können. Wenn in der Mathematik die Bestimmtheit der Begriffe, und mit derselben das allgemeine Gelten der Sätze durch die Anschaulichkeit ihrer Gegenstände befördert wird, so muß hingegen die Logik dieses Vortheils gänzlich entbehren; während der bestimmte Begriff von der Sittlichkeit, wenn er einst errungen seyn wird, durch das sittliche Gefühl dieje-

nige Evidenz erhalten wird, welche den Aussprüchen dieses Gefühls jederzeit und überall eigenthümlich ist, und die ihnen nur durch die bisherigen unbestimmten Begriffe der Philosophen streitig gemacht werden konnte.

Die Eintracht der Selbstdenker, die ich als die Epoche der Mündigkeit der philosophierenden Vernunft erwarte, verliert das Befremdende einer schwärmerischen Hoffnung, so bald man bedenkt, daß sie lediglich nur dasjenige betreffen soll, was an und für sich selbst keine Verschiedenheit der Meynung, oder vielmehr gar kein Meynen zuläßt, außer in so ferne es verkannt wird; dasjenige, wozu in jedem Menschen die natürliche Anlage auf eben dieselbe Weise vorhanden seyn muß, wenn er Mensch seyn soll; dasjenige, dessen vollendete Erkenntniß keine unmögliche Einsicht in das Wesen eines Dinges an sich, sondern nichts weiter als eine lange genug fortgesetzte Aufmerksamkeit des menschlichen Geistes auf seine eigenen Handlungen, und die durch dieselbe sowohl als durch die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst herbey geführte Bekanntschaft mit den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des menschlichen Vorstellungs- Erkenntniß- und Begehrungsvermögens voraussetzt.

S. Ich kann mir diese Einhelligkeit nicht ohne allgemeingeltende Formeln denken. Und sollten diese, wenn sie auch an und für sich selbst möglich wären, bey dem natürlichen Fortschreiten

des menschlichen Geistes fortdauern können, ohne nicht eben dadurch in Glaubensartikel auszuarten, durch welche die Freyheit endlich auch in dem einzigen Zufluchtsorte, wo sie sich noch zuweilen gegen Zwang sicher befand, in ihrem innersten Heiligthume beeinträchtiget, und die Denkkraft durch die Philosophen an die Fesseln geschmiedet würde, mit denen ihr der geistliche und weltliche Despotismus bisher vergebens gedroht hat?

J. Ich kann mir keinen Sprachgebrauch ohne wirklich allgemeingeltende Zeichen der Gedanken denken. Das allgemeine Gelten eines Ausdrucks ist eine natürliche Folge von der Bestimmtheit seines Sinnes, und findet daher bey allen Begriffen, deren Gegenstände durch Anschauung und Erfahrung bestimmt werden, in allen Sprachen Statt. Wenn die philosophierende Vernunft die durchgängig bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und von den letzten Principien ihres eigenthümlichen Wissens erworben haben wird: dann werden auch die Ausdrücke, durch welche jene Begriffe bezeichnet werden, ohne alle willkührliche Verabredung nur einen einzigen Sinn haben. Die einmal gefundenen letzten Vernunftgründe bestimmen die Gränzen der Begreiflichkeit, über welche hinaus aufwärts kein Fortschreiten, außer in das Gebieth des Unsinnes, möglich ist, in welches sich die philosophierende Vernunft bisher so oft verirren mußte, und wodurch die Fort-

schritte derselben abwärts auf den unermeßlichen Feldern des Begreiflichen bisher so sehr verzögert wurden. Das Vermögen über jene Gränzen hinaus zu gehen, ist Zügellosigkeit in Unwissenheit gegründet, ein bloßes Unvermögen, das der Freyheit Abbruch thut. Die Vernunft dienet, wenn sie fremden Gesetzen gehorcht; und dieses ist ihr so lange unvermeidlich, als sie ihre eigenen Gesetze von den Gesetzen der physischen Natur entweder gar nicht, oder nur durch Gefühle, nur durch undeutliche Vorstellungen zu unterscheiden vermag. Die Freyheit der Selbstdenker kann so wenig als die politische mit der Anarchie zusammen bestehen, welche bisher unter ihnen geherrscht hat, und die noch heut zu Tage von den meisten unter ihnen für das Palladium ihrer Freyheit gehalten wird. Die Stifter oder Verbesserer der verschiedenen einzelnen Systeme herrschten und herrschen noch über eine gewisse Anzahl von andern Selbstdenkern durch die Ueberlegenheit ihrer Talente, so wie sie selbst durch den Zufall beherrscht sind, der doch immer eigentlich den letzten Grund enthielt, warum sie die Vernunft lieber auf diese als auf eine andere Weise, lieber skeptisch als dogmatisch, naturalistisch als supernaturalistisch, materialistisch als spiritualistisch u. s. w. mißverstanden haben. Ja, mein Freund, Zufall war das einzige gemeinschaftliche höchste Princip aller bisherigen Philosophie, und wird es so lange bleiben, als sich unsre Selbstdenker über kein anderes, oder, welches eben so viel ist, so

lange sie sich über ihre gemeinschaftliche Vernunft nicht vereiniget haben werden, zwischen welcher und dem Zufalle kein Mittelding denkbar ist. Wer nicht Zeit, Lust oder Kräfte hat, diesem leidigen Anführer unter dem Namen der philosophierenden Vernunft durch die Labyrinthe der Spekulation zu folgen, der wird von ihm unter dem Namen des gesunden Menschenverstandes auf der breiten Heerstraße der Vorurtheile fortgetrieben, auf welcher dieser blinde Despot des menschlichen Geschlechtes durch Erziehung, Gewohnheit, politisches Bedürfniß, Staatsraison, symbolische Bücher, unfehlbare Kirchen, stehende Kriegsheere, und wie seine übrigen Satrapen noch heißen mögen, diejenige Einheit der Ueberzeugungen erzwingt, auf welche die Philosophie des großen Haufens so stolz ist; jene Philosophie, die, indem sie die nächsten Gründe für die letzten annimmt, mit Recht die populäre heißt.

S. Ich fürchte, dieser große Haufen, zu welchem wir den größten Theil auch der arglosen, wohlmeynenden Gelehrten — in Rücksicht auf ihre Köpfe, und einen nicht unbeträchtlichen Theil vorzüglicher Köpfe — in Rücksicht auf ihre Herzen zählen müssen, wird sich im Ganzen genommen immer selbst gleich, und durch ihn die Philosophie, die es bey den nächsten Gründen bewenden läßt, immer die herrschende bleiben. Gesetzt auch, daß die Vernunft in ihrem alten Kampfe mit dem Zufall

den bis jetzt unerhörten Sieg davon trage, daß sie in einer kleinen Anzahl von Weisen über die Principien ihres Denkens und Wollens mit sich selbst einig werde. Von diesem Zeitpunkt an werden die Schriften dieser Wenigen den talentvollen Egoisten sowohl als den gewöhnlichen Schwachköpfen in dem Verhältnisse unverständlicher und ungenießbarer geworden seyn, als beyde in denselben die Spuren ihrer eigenen Gesinnung und Denkart vermissen, als sie es unmöglich finden werden, der ungeschmeidigen Sprache der Weltbürger auch nur hin und wieder ihre unbestimmten und willkührlichen Begriffe unterzuschieben, und die reinen Grundsätze derselben auf ihre unreinen Maximen zurück zu führen. Außer dem kleinen Kreise, aus dem sie hervor gegangen sind, unbenutzt und ungelesen, werden sich die reifen Produkte der mit sich selbst einverstandenen Vernunft in dem Strome der beliebten Lektüre zum Nutzen und Vergnügen verlieren, und nur einem kleinen Theile des lesenden Publikums durch das Geräusch bekannt werden, das ihre Anklage und Verurtheilung vor dem Richterstuhle der herrschenden Vorurtheile verursachen dürfte.

J. Ich verbitte mir jede Folgerung von dem, was geschehen mußte, da die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker nur durch Gefühle einig waren, auf das, was geschehen wird, wenn sie durch Begriffe einig seyn werden; von dem, was geschah, so lange sie einander entgegen arbeiten mußten, auf das, was

geschehen wird, wenn sie ohne Verabredung einander unterstützen werden; von dem, was geschah, so lange sie sich in dem Verhältnisse von einander entfernen mußten, als sie über ihre gemeinschaftlichen Gefühle schärfer nachdachten, auf das, was geschehen wird, wenn selbst die Verschiedenheit ihrer besondern Gesichtspunkte den großen Gemeinschaftlichen, dem alle Besondere untergeordnet sind, in helleres Licht setzen, und die Verschiedenheit ihrer Talente, Temperamente, Kenntnisse und individueller Vorstellungsarten nur dazu dienen wird, die Allgemeinheit, Einheit und Fruchtbarkeit ihrer Principien zu bestätigen und den Einfluß derselben zu erweitern. Bey allen bisherigen, die Elemente und Quellen der menschlichen Ueberzeugungen betreffenden Schriften, waren Abschweifungen ins Gebieth des Unbegreiflichen unvermeidlich, daher ihre Dunkelheit; liegen zuletzt willkührliche Voraussetzungen zum Grunde, daher ihre Ungewißheit; wurde das Auszumachende durch das Unausgemachte, das zu Bestimmende durch das Unbestimmte, das zu Erweisende aus dem Unerwiesenen, in ewigem Zirkel dargethan, daher ihre Trockenheit, Subtilität und Weitschweifigkeit; lauter Uebel, die mit dem Mangel, der sie veranlaßt hat, von selbst aufhören müssen. Man wird auf den Feldern der Spekulation nur sehr wenig mehr zu thun haben, wenn das auf Geradewohl vorgenommene Herumirren auf denselben eben so unmöglich als vergeblich seyn wird, indem durch die endlich entdeckten letz-

ten Principien der Naturzweck jenes Herumirrens erfüllt ist. Das Geschäfte der philosophierenden Vernunft auf dem Gebiethe der Metaphysik wird auf immer beschlossen seyn, und das ganze Verdienst, das sich Selbstdenker um diese, in ihrem Inhalt alsdann vollendete Wissenschaft, werden erwerben können, wird in der Kürze, Simplicität, Bestimmtheit, mit Einem Worte in den Vorzügen der Darstellung bestehen, durch welche eine Wissenschaft, die zu den unentbehrlichsten Vorkenntnissen jedes Gelehrten ohne Ausnahme gehört, auch der gewöhnlichsten Fähigkeit eines jeden angemessen seyn wird. Die Wissenschaft der letzten Principien, die gegenwärtig auch von denen, die die Möglichkeit derselben zugeben, für das Non plus ultra philosophischer Spekulation gehalten wird, wird, als Elementarphilosophie, die unentbehrlichste, aber auch die leichteste und gemeinste unter den eigentlichen Wissenschaften, diejenige werden, in welcher es kein Selbstdenker dem andern zuvor thun kann, und von welcher der letzte, der dieses Namens werth ist, genau so viel als der erste zu wissen vermag. Mysticismus und Libertinismus, Despotismus und Anarchie werden an den bisherigen unbestimmten und unrichtigen Grundbegriffen der mit sich selbst uneinigen und unmündigen Vernunft die einzige Schutzwehre verlieren, hinter welcher sie sich bisher gegen gut gesinnte Selbstdenker zu vertheidigen vermochten; sie werden sich nicht, wie gegenwärtig, durch eben dieselben Waffen

schützen können, durch welche sie der Rechtschaffene angreift; und dieser wird nicht mehr genöthiget seyn, Zügellosigkeit durch Sklaverey, die Freyheit der Presse durch den Zwang derselben, Indifferentismus durch Intoleranz, und umgekehrt, einzuschränken, um sich gegen beyde zu wehren. Aberglauben und Unglauben werden freylich nicht aus der Welt, aber gewiß aus der Denkart der weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker verbannt seyn, in welcher sie bisher nur unter der Maske der Sittlichkeit Schutz fanden, und welche, da sie mit sich selbst einig geworden ist, und durch diese Einigkeit überwiegende Stärke gewonnen hat, zwar nie allen Einfluß jener beyden Uebel, aber nach und nach die Herrschaft aufheben wird, in welche sich diese Ungeheuer bisher über die moralischen Angelegenheiten der Menschheit getheilt haben.

S. Mein Herz ist auf Ihrer Seite. Allein mein Kopf? — Ich glaube auch dieser würde folgen, wenn Sie mir unter unsern weltbürgerlich gesinnten Schriftstellern auch nur ein Paar aufweisen könnten, das über die letzten Gründe seiner gemeinschaftlichen Gesinnung gleich denken wird.

Ende des zweyten Bandes.

Leipzig,
gedruckt bey Christian Friedrich Solbrig.

Digitized by Google

Digitized by Google

zed by Google

Digitized by Google